KARL JASPERS

FILOSOFIA

TRADUCCION DEL ALEMAN
POR
FERNANDO VELA

II



EDICIONES DE LA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO
Revista de Occidente
MADRID

BIBLIOTECA DE CULTURA BASICA

EDICIONES
DE LA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

SEGUNDA SECCION

SER-SI-MISMO COMO LIBERTAD

CAPITULO QUINTO

LA VOLUNTAD

La libertad tiene existencia empírica como voluntad. La voluntad no es una actividad únicamente progresivo-impulsiva, sino que su libertad consiste, al propio tiempo, en que se *quiere a sí misma.* Se puede decir muy bien: yo *quiero* y yo *no quiero al propio tiempo.* Con esto, la libertad se ha bifurcado en la voluntad, en una dualidad problemática: yo actúo contra mí mismo y vacilo sobre quién soy en última instancia: ¿aquél que actuaba así, porque parece quererse así, o el que no quería, puesto que se calló en un momento?

Se puede decir también, perplejo: *puedo no querer.* Entonces yo mismo no estoy presente, quedo prendido en las posibilidades de la reflexión sin término, y no llegó a la decisión como aquél que realmente soy cuando quiero mi querer.

La voluntad tiene su fundamento en la libertad, la cual a ella misma la deja en suspenso y desde tal estado de suspensión y por virtud de la misma libertad llega a la decisión. La voluntad que se quiere a sí misma no es la voluntad que quiere algo. La voluntad que quiere *algo* se puede describir como fenómeno psicológico. La voluntad que se quiere a sí misma es la certidumbre activa del ser (emergiendo del fundamento de la libertad) en el querer *de* algo.

PSICOLOGIA DE LA VOLUNTAD Y SUS LIMITES

1. Fenomenología de la voluntad.—Si quisiéramos concebir, desde un punto de vista empírico, la voluntad, la consideraríamos como el grado más alto de un sistema de manifestaciones reactivas. Pero desde ese punto de vista, la voluntad es inmediatamente un Otro que yo. Los *movimientos reflejos* se producen involuntariamente y sin conciencia en una forma determinada mecánicamente como respuesta a determinados estímulos. El mecanismo,

aunque infinitamente complicado en virtud de inhibiciones y trayectorias de los reflejos y por su coordinación en totalidades, no deja de ser un mecanismo. Cierto es que las *acciones instintivas e impulsivas* ya van acompañadas de una conciencia del esfuerzo, de un impulso a la realización, la cual sólo se despierta por virtud de la resistencia que se opone como obstáculo a un impulso, de suerte que éste no se puede realizar y, por tanto, resolver inmediatamente; pero, con todo, este esfuerzo impulsivo es ciego todavía y no conoce su finalidad. Sólo la *voluntad* posee una verdadera conciencia en el sentido de conocimiento de la finalidad. La voluntad no es ni el mero sentimiento de la reaetividad o del impulso aspirante ni tampoco tan sólo tener indiferentemente ante sus ojos un contenido objetivo, sino más bien la unidad de ambos: la clara conciencia de la meta, hacia la cual me dirijo en el movimiento acpirante.

La existencia empírica de la voluntad tiene por condición y supuesto los movimientos reflejos del organismo y el movimiento de la aspiración impulsiva. Aún más: únicamente existe junta con el *pensamiento diferenciador.* La expresión externa de la aspiración la impulsa a retroceder desde la finalidad, que ahora se ha hecho consciente como meta, a los medios. Finalidad y medios se convierten en objeto de meditación: respecto a los medios, medito si son adecuados para la finalidad propuesta; respecto a la finalidad, si es la verdadera; es decir, si debe ser querida realmente y con estos medios. Cuando se da el brinco desde el pensamiento que meramente registra el pensamiento activador y entonces la voluntad se realiza aclarándose a sí misma, hay en ella algo movible que se puede oponer, examinándolos, a todos los fines, porque no está vinculado a ningún punta de vista fijo. No hay elección sin la conciencia de esta racionalidad movediza.

Si se pregunta por los *motivos de la elección,* se responde acaso que hay varios, que estos motivos luchan entre sí y que vence el más fuerte; esto es la elección. Sin embargo, esto es una descripción falsa. Si se produjera esta lucha por mí, que la sufro, entonces la acción sería ciega. Pero la acción ciega no es más que reaetiva o instintiva. Para el observador es una elección, pero no lo es para la voluntad. La elección no es la preponderancia de una fuerza —pues yo puedo decidirme por el motivo que psicológicamente sea más débil en efectividad e impulso—, sino que es su decisión sobre la base de una oscilación reflexiva, en cuanto me orien-

te en mi situación y tengo en cuenta todos las fuerzas que actúan en mí. Es cierto que hay el proceso de lucha de las fuerzas motivantes que, sin verdadera elección, termina por el predominio de una; pero sólo se puede hablar de voluntad donde existe la claridad del «yo elijo». Por tanto, el momento decisivo es aquél en que, suspendida todavía la realización de la aspiración, se examinan sus direcciones: en él, el hombre no sólo está movido por motivos sino que está frente a ellos como el «yo lo quiero así».

Este querer, como perteneciente a la esencia de la voluntad, se sustrae en absoluto a la descripción fenomenológica y al conocimiento psicológico, aún consciente en la realidad de la ejecución La voluntad existe como *relación a sí misma*. Es una consciencia de sí mismo en la que no me veo contemplándome, sino en la que me comporto activamente respecto a mí mismo. Este yo no existe de modo absoluto, sino sólo como esta autocreación. La frase de Kierkegaard: «cuanto más personalidad, tanto más mismidad», expresa acertadamente este origen. Para esta voluntad que actúa en la elección originaria que ya no es elección entre algo, sino que hace manifestarse al sí-mismo en la existencia empírica, no es posible ninguna motivación suficiente.

2. Efecto de la voluntad.—La vida instintiva no diferencia todavía la ilusión de la realidad. Ambas la satisfacen igualmente. El hombre tiene una tendencia originaria y permanente a dejarse contentar con ilusiones. Unicamente la voluntad, como conciencia pensante, hace importante la *diferenciación* entre sueño y realidad. Entre el impulso y su satisfacción se interpone la voluntad como el camino por el cual se intenta realizarla como ella misma. Entonces, la unidad inmediata y la pérdida de la existencia empírica se abandonan de igual modo. Pensando y proyectando a largo plazo, la voluntad interviene en la existencia empírica hasta entonces abandonada a sí misma y entra en la *historia*. Rebasa la esfera de la propia existencia empírica no sólo de hecho sino también sabiéndolo. Su acción se dilata en el tiempo ilimitado como acción específica en el sentido de su hacer fundamentándose según su posibilidad. La voluntad, que ya no se abandona a lo natural sino que rompe esta realidad empírica de la vida que meramente se transforma, se convierte en *destino*. No quiere alcanzar solamente su satisfacción momentánea sino el fundamento de la realidad duradera.

Esta voluntad, referida resueltamente a lo real, se distancia y

diferencia de todo deseo, representación, sueño. Con ello conoce su *fuerza originariamente distinta* respecto al esfuerzo que sólo es mera aspiración. Aspirando me esfuerzo psicológicamente y consumo fuerzas vitales; este esfuerzo es, en su unívoca tensión, más leve que la energía de la voluntad, la cual estriba en las direcciones reflexivas *de la interioridad* referidas a la situación real en toda su equivocidad. Tal energía de voluntad no es directamente real como acción potente en el momento y con una duración limitada, sino en la disciplina, abierta clarividencia y dirección con una fuerza física completamente discreta. Es duración como continuidad del sentido de mis actos, no tiene a la vista fines *ad hoc* sino para toda una vida, buscando los últimos fines por encima de todo lo sabido.

3. Puntos de ataque de la voluntad.—La actividad lineal de la aspiración produce efectos *inmediatos* en mis movimientos corporales y en el desarrollo momentáneo de mi vida psíquica. Los efectos *mediatos* se originan en mi situación proyectada hacia el mundo, tanto fortuitamente y emanando de la actividad ciega como planeados por la voluntad. Tenemos de común con los animales las consecuencias visibles de la exteriorización física como puede serlo un movimiento de brazos; por su mediación son posibles la expresión del sentido, la acción técnicamente planeada, el trato con otros hombres como comportamiento comprensible y, por tanto, las perspectivas en la existencia empírica y la acción humana en lo que existe empíricamente en general a través de los milenios. Preguntamos qué es lo que puede auténticamente la voluntad y lo que no puede y dónde tiene que aplicar su palanca.

Todos los efectos de la voluntad dependen de mecanismos extraconscientes en la existencia empírica psicofísica y, en el mundo, de datos y conexiones que no conoce cuando actúa.

La primera traducción inmediata de la voluntad en un movimiento corporal y en la forma del desarrollo de la vida psíquica es un hecho que nos es tan familiar y espontáneo en su *instantaneidad* como sorprendente para la reflexión. Es el único lugar del mundo donde lo «mágico» es real; es decir, donde algo espiritual se traduce inmediatamente en realidad psíquica y física y de ese modo determina una modificación de su propia existencia empírica. Por mucho que se conociesen causalmente las conexiones psicológicas y físicas, esta transposición sigue siendo un *factum* primordial que no tiene nada comparable.

Este *factum* primordial se ha sometido a la investigación, partiendo de casos en los cuales la *transposición* no se realizó como se esperaba. Los miembros o los pensamientos no obedecieron; el hombre no pudo hacer lo que quería. Entonces pregunta al médico cómo debe proceder, dónde debe, por tanto, atacar su voluntad. De modo análogo pregunta quien todavía no puede hacer algo pero quiere aprenderlo y practicar. O bien se parte de experimentos que plantean tareas complicadas y se investiga a través de resultados fallidos el fracaso de los fines propuestos a la voluntad. Lo que en este caso queda investigado es poco y sólo comunicable en su detalle circunstancial. Es asunto de la psicología empírica.

En estas observaciones ha quedado claro, por lo menos, que, a diferencia de la inteligencia que piensa mecánicamente, la voluntad no alinea un acto elemental tras otro y después los compone y enlaza; eso se hace, pero también sólo parcialmente, en los primeros pasos de aprender algo, por ejemplo, escribir a máquina, aprender de memoria. La voluntad, por el contrario, como igualmente toda representación y juicio, desemboca inmediatamente en *totalidades* conexionadas que se realizan como completas en un único e irepetible acto de voluntad (un complejo de conciencia, la súbita irrupción de la totalidad conexionada de un recuerdo). Para el resultado es importante a dónde se dirige inmediatamente la voluntad al principio y en cada paso y a dónde no se dirige. De ordinario no nos damos cuenta porque lo hacemos instintivamente bien. Por el contrario, cuando falla la «habilidad» es por no haber aplicado debidamente la voluntad en el punto dónde se verifica la transposición. Lo que importa es dónde debe aplicarse la energía de la voluntad y dónde, por el contrario, debe dejar ir las cosas. Así hay una habilidad de los movimientos, del hablar, de la fluencia imaginativa, de la reproducción rememorante. Sin embargo, cómo esto se comporta en detalle es casi completamente desconocido. Se pueden muy bien describir «actitudes», pero apenas hay reglas concretas y siempre que se consigue corregir las perturbaciones en el arranque de la voluntad, se trata de un ingenioso aprovechamiento de contingencias y una feliz ocasión, nunca calculable psicológicamente.

Además del efecto momentáneo, la voluntad puede obtener *lentamente en el curso del tiempo nuevas formas* de su existencia empírica psicofísica por la costumbre, la práctica, el aprendizaje.

Lo que parece imposible conseguir en el momento viene fácilmente a la mano en el curso del tiempo. Lo que en el momento todavía nos es extraño como forma de sentimiento y de vida y puede ser evitado, después se convierte finalmente en nuestro ser. Es enorme lo que la voluntad puede alcanzar en el tiempo o tolerar pacientemente. Si no tenemos en cuenta más que el fruto del momento, la voluntad puede muy poco. Pero por virtud de la regularidad de pequeñas acciones consigue lo extraordinario. No solamente se adquieren destrezas y habilidades, sino que toda la personalidad, que en el momento es una magnitud dada empíricamente del ser-así, queda transformada. De aquí que todas las acciones de la vida cotidinana sean tan importantes porque, queridas o no, tienen esta acción plastificadora, formadora. Consecuencia de la voluntad y atribuíble a ella empíricamente es, por tanto, no sólo la acción momentánea bajo las condiciones dadas por las disposiciones caracterológicas naturales y los mecanismos extraconscientes, sino también la aptitud *adquirida* en el actuar. Lo que el hombre trata tan a menudo de insignificante e indiferente, le hace por esto responsable de lo que resulta de ello. Cuando más tarde, declinando la responsabilidad, dice en una situación momentánea: «no puedo», esta impotencia suele ser el resultado de un querer o no-querer anterior. Es una tentadora y engañosa ilusión que el hombre ponga la responsabilidad de sus actos voluntarios sólo en las acciones grandes que saltan a los ojos y amparado en éstas se permita en todos los demás descuido y capricho. Entonces, acciones aisladas se convierten en exageraciones patéticas en las que no se puede confiar y cuyo sentido no se puede establecer. En definitiva, tal como sea el hombre en lo pequeño es también en lo grande.

El efecto momentáneo de la voluntad en la existencia psicofísica y su lento efecto en la formación y transformación de ésta, son los supuestos y condiciones para los *efectos mediatos de la voluntad* en el mundo. Lo que psicofísicamente es un simple movimiento y por su sentido se dirige a un fin objetivo, se convierte al relacionarse con los hombres y las cosas en *acción* en el mundo. Por virtud de la acción, la finalidad y el motivo pueden surtir efectos lejanos. La existencia psicofísica se convierte, referida a la existencia empírica del mundo, en teclado, por así decir, sobre el cual o bien se pulsa sólo ciega y torpemente o bien la voluntad ejecuta su obra coherente. Esta se convierte en el mundo en un todo o conjunto que ya no está fundado en el teclado del sujeto.

En su sentido, que se aclara por los efectos conscientes o fácticos, las acciones intencionadas tienen que subordinarse e ingresar en los grandes mecanismos sociales y los dispositivos y organizaciones para el dominio de la naturaleza. La traducción inmediata psíquica y corporal de la voluntad no es más que el supuesto.

Cuando se pregunta por el punto de arranque de la voluntad, falta siempre la respuesta allí donde la traducción de lo querido es algo más que la utilización del saber técnico de un aparato mecánico.

4. Acontecer voluntario e involuntario.—Hay un acontecer psíquico que se desliza sin fricciones porque en él existe unidad entre la voluntad clara y las oscuras fuerzas involuntarias. En tanto que la voluntad no es todavía voluntad libre y, por tanto, no se transforma, rompiendo esa unidad y haciéndose equívoca, en el ser-sí-mismo originario, esta unidad puede persistir sin cuestión. Después de la ruptura, ambas —la voluntad y las fuerzas involuntarias— pueden volver a reunirse en la voluntad existencial originaria. Pero en la manifestación empírica se separan. Entran en combate, se examinan, se ponen en relación, se penetran.

El combate puede convertirse en una *escisión permanente*, que entonces es *infecunda*. A la voluntad ya no obedece mi ser psicofísico. Este se impone contra la voluntad en procesos involuntarios. Yo no puedo lo que quiero: no puedo conservar la atención al leer, los movimientos naturales no colaboran; me invade lo que no buscaba: sentimientos, representaciones, impulsos interiores que me parecen extraños. Yo me quiero dominar, pero es peor; yo cedo y caigo en una dependencia que, finalmente, conduce por la anulación de la voluntad a la sumisión de mi existencia empírica bajo impulsos ciegos, como procesos investigables psicopatológicamente y manifestaciones de violencia. El hombre va al médico, al principio, acaso con la creencia ingenua de que hay también recetas contra tal dolencia sin que su alma quede posteriormente afectada. Si esta ingenuidad desaparece y aún existe en esta escisión la disposición a obrar por la propia voluntad, entonces surge la pregunta: ¿Dónde debe atacar la voluntad? Puesto que la «contención» voluntaria no hace más que empeorar las cosas, es evidente que tiene que quererse de otra manera. Sin embargo, no hay ningún conocimiento real sobre esto que pudiera guiar los consejos médicos en general. Sólo se sabe que a menudo la voluntad tiene que excluir aquello que hasta entonces había asido, que la

voluntad puede ciertamente brotar pero casi siempre en lugares indeterminables que son encontrados en una súbita y feliz ocasión, que el ejercicio y la costumbre tienen que colaborar en una forma que ha de buscarse hábilmente para el caso particular cuando se ha conseguido que la escisión se convierta en la fusión de la voluntad y el acontecer involuntarios. Pero, al fin, se hace la experiencia de que esta voluntad inmediata y rectilínea puede en general muy poco cuando no se consigue una aclaración más profunda del trasfondo psíquico en donde la voluntad cobra, por el camino de su propia iluminación, claridad y fuerza desde su propio contenido originario. Así, pues, el camino va desde lo psicofísico a lo psicológico. Las complicaciones son materia de la psicopatología que las investiga de un modo fenomenológico, causal y comprensivo, pero su objeto nunca puede ser conquistado como un objeto cerrado en sí mismo por el hecho de que, al tiempo, es también manifestación de una ruptura en la «existencia». Por esta razón ya no pueden ser investigables sólo causalmente, ni comprensibles sólo psicológicamente, ni curables médicamente. Unicamente el filósofo existente en el hombre que llega a sí mismo en la comunicación existencial, puede auxiliarse en la medida en que sea posible el auxilio.

En lugar de escindirse infecundamente, la voluntad y el acontecer involuntario pueden ser, sin escisión, fecundamente el conjunto y todo lo que se promueve en ellos, o bien se *combaten, limitan* y sólo después *vuelven a reunirse.*

De un lado (el del acontecer involuntario) están desarrollo y proceso, plenitud y fuerza; del otro lado (el de la voluntad), acción y finalidad, imaginación y construcción. Si esta contraposición la tomásemos como existente y no como una abstracción sólo relativamente válida, entonces la voluntad sería precisamente lo infecundo: dependería del material dado, al cual no hace más que ordenar y dar forma, sería esencialmente por virtud de aquello en que trabaja y que le tiene que ser dado. Pero del mismo modo que la máquina sólo produce cuando se la proporciona el material que ha de trabajar, y en otro caso funciona en el vacío, también le ocurre eso a la voluntad. Klages ha considerado así a la voluntad y la ha descrito constructivamente de modo magnífico, acertado. La voluntad establece y determina, coincide con la inteligencia. Frente a la vida con su ritmo irrepetible, la voluntad construye lo regular e imitable. Por virtud de su represión se origina la mesura

y la uniformidad. La voluntad estrecha violentamente su campo de acción a la profusión de las aspiraciones, la proporciona leyes y la hace útil. Es la imagen de una acción desolada de la voluntad la que Klages esboza.

Si se pregunta qué es lo que puede la voluntad, en tal modo de ver, la respuesta tiene que ser: nada. Desde ese punto de vista, el hombre no puede querer trascendiendo de sí sino que únicamente puede guiar sus fuerzas psíquicas por los canales dispuestos, por así decir. Su verdadero ser serían estas fuerzas: en la voluntad no sería él mismo. Si esta voluntad pudiera crear algo *materialiter*, entonces tendría que engendrar una pseudo-realidad. La sustancia de mi ser está dada de modo inmutable, la voluntad la limita pero no ejecuta una verdadera elección, hace artificiosamente algo que no le es sustancial; toda la auto-educación se haría inauténtica por virtud de la artificiosidad; la falsedad estaría ya en esta voluntad misma.

En todo esto se dice algo justificado porque la voluntad, al hacerse pura forma, puede suscitar la apariencia de algo que no existe. Esta voluntad es la voluntad desasida de su origen, la que resta cuando en ella no se realizó como existente un yo, sino que una «conciencia en general» elegiría arbitrariamente en la infinitud de lo posible.

Si la voluntad puede limitar y dar forma y después vaciar, entonces, ya como tal voluntad formal, es capaz de *más*: no sólo impedir y reprimir sino promover y suscitar lo que en la psique es posible.

En suma, la separación de la voluntad y del acontecer involuntario *sólo* existe para una consideración psicológica objetivante que opone dos potencias. La voluntad, de la cual afirmamos la libertad, no puede, en general, ser contemplada inmediatamente sino que, a diferencia de tal consideración objetiva, sólo se esclarecerá apelando. Pero la consideración ya conduce al límite: Si la voluntad autónoma trabajase en el vacío, ¿de dónde sacaría su fuerza? Si la fuerza es la suya propia, entonces sería a su vez un poder esencial; si esa fuerza es otra a cuyo servicio está, sería mero instrumento.

En cambio, es posible esclarecer la voluntad como lo omnicomprensivo, como la verdadera *potencia* del hombre en su «existencia», infinita e incluso oscura en tanto que involuntaria e instintiva, finita y determinada en claridad ocasional cuando ya es albe-

drío. Ciertamente la voluntad se manifestaría siempre tan sólo en la forma de un «querer el fin» en el cual se sabe como voluntad para este momento y esta situación. Toda mecanización de la voluntad es una forma vacía de este su ser verdadero, el cual, sin embargo, admite la mecanización en una disciplina ordenada como dependiente de él. La voluntad misma, en la plenitud de su contenido, que comporta en sí aún cuando no quiere, como el verdadero ser-sí-mismo, se diferenciaría del desarrollo y proceso pasivo que es el ser natural de la vida.

5. Formas de la voluntad.—Cuando la voluntad, como clara conciencia de una finalidad, quiere algo, la inteligencia tiene que poner ante el actuante ese algo y los medios para conseguirlo.

La voluntad se da cuenta claramente, con auxilio de la inteligencia, que conoce sus propios límites, de que en su fin último conocido no tiene lo que es realmente lo último en sí, sino que ella sigue estando incluída en lo envolvente. La voluntad no concibe perfectamente más que lo que de su posibilidad de ataque está determinado objetivamente, pero en ello llega dondequiera al límite. Por mucho que se aspire a la máxima claridad de los fines y los motivos, esta claridad queda cercada por aquello de donde la voluntad toma su fuerza sustancial. Si este fundamento y sostén se pierde, el fin finito se hace absoluto y entonces aparece la mecanización. Lo que realmente quiero sólo lo conozco en relación con los fines más próximos, y acaso lo conozco en amplias perspectivas; pero lo que así conozco no es como tal absoluto.

En los límites de la clara voluntad, se descubren, mediante la consideración psicológica, los motivos inconscientes y velados que son comprensibles por virtud de la instintividad general y las condiciones individuales; se percibe también la autoridad exterior a la cual obedece la voluntad sin concebirla en su contenido. Para el contemplador, estos límites son, como finitos, visibles penetrables e investigables en su variedad; en cuanto que no son penetrados son los límites de la claridad presente del actuante. Pero no es penetrable el hecho de que la voluntad sea soportada por la idea y la «existencia». En la claridad cognoscente del actuante para su «conciencia en general» entra, en lugar de la mera oscuridad, en los límites de la autocontemplación, la posible claridad «existencial» de la certidumbre de sí mismo: así tengo que obrar si quiero serme fiel. Esta voluntad, la cual, de un modo inconcebible psicologicamente, al unir la claridad de las finalidades

de la autocontemplación, la posible claridad existencial de la certidumbre de sí mismo: así tengo que obrar si quiero serme fiel. Esta voluntad, [illegible], al unir la claridad de las [illegible]

con la claridad de la «existencia», puede moverse originariamente porque yo mismo soy esta voluntad, debe esclarecerse indirectamente:

La *voluntad formal* y la inteligencia juntas carecen de fuerza motriz. Esta procede de aquellos impulsos finitos, psíquicos, de los cuales se puede servir otra fuerza como de un motor, por ejemplo, del impulso a la obediencia. O bien procede de la totalidad de la idea; es, por así decir, la *gran voluntad* cuyo *pathos* rebasa sus finalidades claramente concebidas, pero cuya unidad no es penetrable racionalmente. La gran voluntad es una voluntad por virtud de las ideas sobre la base de la «existencia». La inteligencia no puede contestar a las preguntas ¿para qué? ¿qué es el último fin?, pero en el infinito proceso de la patentización resplandecen en las consecuencias de la vida y de la acción los fines finitos concretos de cada caso. Aunque la inteligencia no puede dar respuestas a la pregunta por el fin último, la voluntad no necesita respuesta porque para ella lo infinito está presente en lo finito. La voluntad que sólo es finita está formalizada, pero la gran voluntad es formadora sin formalización. Es la fuerza de la voluntad formal en tanto que ésta es originariamente sustancial.

Puesto que nuestra existencia empírica nunca está en el tiempo a la misma altura, al querer caemos también en direcciones *desviadas* que al quedar fijadas se hacen falsas:

a) Cuando el *pathos* de la idea y de la «existencia» se paraliza pasajeramente, puede ser establecido por la *voluntad racional* el sentido de los momentos culminantes mediante un aparato defensivo. En la depresión de la existencia empírica me defiendo, con clara conciencia, mediante la observancia de reglas y leyes adquiridas.

b) La voluntad, en vez de obedecer a una idea, obedece a una *pasión*. No obstante la inaudita fuerza de ejecución con que la pasión la dota, la voluntad, fijada en algo finito, está como atascada. Claro es que la gran voluntad también es apasionada, pero no tan sólo por virtud de una finalidad finita sino, al mismo tiempo, por virtud de una idea que nunca llega a ser bastante objetiva.

c) En las propiedades formales de la disciplina, de las claras relaciones entre el fin y los medios, todos los procesos de la voluntad concuerdan entre sí: el ser insustancial que se domina perfectamente a sí mismo, la pasión finita disciplinada y la «existencia» henchida por la idea. Aún desviándose la voluntad, ya como *mera*

la cual de un modo inconcebible [illegible]dades...

disciplina, queda animada por un *pathos*. El orden, como tal, se convierte en el último sentido. Al desvanecerse el contenido, el placer en la forma se hace independiente y aún sin idea ya es suficiente.

d) La voluntad se hace *costumbre*. Queda entonces el residuo vacío del hombre diligente, ordenado, maquinal. La costumbre de la voluntad es efectiva sólo como infraestructura de la vida existencial.

Así, pues, la volutad sólo existe originariamente por virtud de la *«existencia»*, tiene la grandeza de su contenido por virtud de la *idea*, se mueve al servicio de la *pasión* y de *finalidades* vitales, es maquinal como *forma final* de una larga disciplina.

Se habla de la *fuerza de la voluntad*. Este sentido toma, a su vez, direcciones heterogéneas:

a) Hablamos de una *intensidad* de la voluntad que como propiedad psíquica caracteriológica podría compararse a la fuerza muscular. Es la fuerza del momento que está condicionada por los efectos; el hombre se crece y potencía en ellos y después todo marcha perfectamente.

La intensidad de la voluntad sorprende las más de las veces al contorno, y engaña al actuante cuando le parece que es la medida de su ser. Con ella no necesita estar enlazada ninguna persistencia; puede faltarle por completo el arraigamiento en el ser y el destino. Pero ninguna voluntad puede hacer algo sin desarrollar también una energía efectiva en el momento.

b) La tenacidad de la voluntad es su persistencia en la sucesión del tiempo. Se manifiesta en que persevera y sigue adelante. Entre una terquedad maquinal y una obstinación henchida hay una analogía exterior en sus manifestaciones. Sin tenacidad no se realiza ninguna «existencia», pero la tenacidad resbala fácilmente hacia el vacío y hacia la testarudez en la cual la obstinación en lo finito procura una conciencia formal de sí mismo.

c) Llamamos *violencia* de la voluntad a un proceder que no atiende y no utiliza las condiciones que encuentra en sí y fuera de sí. Un proceder emanado de los principios de conocimientos generales supuestos o de una ocurrencia cualquiera destruye, porque, sin coherencia con la situación, sin tener su origen en la «existencia», trata de atravesar el muro con la cabeza. Pero la violencia es también el signo distintivo de las decisiones y del alto riesgo.

d) La *incondicionalidad* de la voluntad se patentiza en la ac-

ción cuando se compromete la «existencia». Todas las formas precedentes de la fuerza de la voluntad se convierten en formas de esta manifestación existencial. Pues de la incondicionalidad fluye también la fuerza del momento, la tenacidad y la violencia, prestándoles sentido y vida en cuanto que las priva de rigidez. La «existencia» se realiza como la incondicionalidad del querer en la elección absoluta.

6. Situación y esfera de poder de la voluntad.—Frente a la *totalidad del mundo*, la voluntad es impotente. No puede sacar al mundo de sus quicios y ponerle sobre un nuevo fundamento; es la voluntad del ser finito en el mundo.

En cada caso, la voluntad racional tiene el *horizonte* de su visión; no tiene la absoluta intelección de la realidad y del sentido; no ve la totalidad sino que ve perspectivas en la totalidad, y tampoco en la eternidad sino en el tiempo.

Dentro del mundo visto, por otra parte, la voluntad tiene una *esfera de poder todavía estrecha.* El conocimiento intelectual es, en principio, ilimitado; la voluntad, como tal, siempre es limitada. Por tanto, sólo puede aprehender su círculo, que varía extraordinariamente de individuo a individuo y aún en el mismo individuo cambia en el curso del tiempo. En este perímetro de su posible campo de acción encuentra el hombre sus fines.

La voluntad *no lo puede todo al tiempo.* Muchas cosas quedan también excluídas en el transcurso del tiempo. La situación fuerza, según el espacio y el tiempo, a la elección. La necesidad de elegir limita y acentúa el querer de suerte que en ello la voluntad se hace voluntad verdadera como origen de la «existencia». El auténtico no-volente quisiera «hacer lo uno y no dejar lo otro»; el volente está seguro de querer sólo lo que elige.

Donde, movidos por ideas, somos capaces de ver una imagen objetiva y cerrada del mundo suprimiendo en ella todos los contrarios, *no tendríamos ya que elegir*, sino que podríamos pensar que todo está en su debido lugar y gozarlo y apropiárnoslo contemplativamente. Pensando tenemos ese inmenso trasfondo, con el cual, confrontada la voluntad, que sólo puede ser todavía una, parece estrecha y limitada. Frente a la infinita contemplación la voluntad como limitación pierde valor.

Pero la actitud contemplativa puede tentarnos a que nos olvidemos de nosotros mismos. En el peligro señalado de volatizarse como «existencia» se pone todo el acento precisamente en *elegir*

Resolverse a la finitud.

desde la «existencia» *a pesar de todo*. El patetismo de la frase de Hegel es convincente: «La razón pensante, en tanto que voluntad, consiste en resolverse a la finitud.» Puesto que no podemos querer la totalidad, sino querer en la totalidad (pues todo lo demás es un deseo vacuo sin relación con la realidad), únicamente somos reales, cuando en la totalidad del mundo, en nuestro lugar, nos entregamos actuando en su angostura a realizaciones finitas. Consciente de que estos límites son inderogables, la «existencia» cobra su profundidad.

Indudablemente tenemos que actuar y construir en una esfera limitada sin conocer el último fin. Todo contenido incide y penetra tanto en el presente que el fin último que ha de cumplirse no sólo se experimenta como futuro sino que, si bien oscuramente, ya se experimenta actualmente como la presencia de la eternidad en el momento. La voluntad es la presencia de lo eterno en el instante. La voluntad es la presencia del ser-sí-mismo, sobre cuyo fundamento solamente es posible la contemplación universal que suprime todos los contrarios en la lectura del escrito cifrado del ser trascendente.

El resultado sólo se puede expresar verdaderamente como una paradoja: nosotros actuamos con arreglo a fines y no conocemos los límites de la finalidad; actuamos en la finalidad de modo existencial y, sin embargo, sólo cuando ésta está alojada en la carencia de finalidad como lo envolvente. Sólo por el camino de la realización de fines la «existencia» se percata de la verdadera falta de fines en la existencia empírica. Lo mismo me deslizo en la finalidad aislada, que sacrifica todo presente al futuro imaginario, que en la falta de finalidad de la vivencia del momento que se aisla instintivamente.

7. Lo que no puedo querer.—Para la voluntad que quiere algo, este algo es objeto y brazo de palanca. La voluntad que se quiere a sí misma no tiene, como tal, ni plan ni medios. El verdadero querer que, como incondicionado, no tiene fundamento ni finalidad, es el ser de la «existencia», que en el ámbito de la reflexión infinita al querer algo como fin se abre paso a sí misma en el mundo que la orientación ha hecho accesible.

Cuando se habla corrientemente de este «querer algo», se cae en una ilusión engañosa en cuanto que directa o inconscientemente se convierte en objeto del querer lo que es la voluntad origina-

ria misma. Se confunde lo que yo puedo querer con la voluntad que sólo existe porque se quiere a sí misma.

Esta confusión es un *peligro* respecto a las tesis de la aclaración de la «existencia». Lo que yo aclaro, no puedo hacerlo todavía o por completo objeto de mi querer finalista. Yo no puedo querer directamente la «existencia». Donde, desde el origen es aclarado algo por explicación, puedo muy bien querer originariamente, pero no querer *a tergo* el origen. Yo no puedo querer más que lo absolutamente objetivo. Así como no puedo querer la «existencia», no puedo querer la idea, sino sólo querer en la idea y por la idea. Así, pues, en toda comunicación me doy cuenta de que yo puedo nombrar los fines objetivos de mi querer, pero sólo los puedo fundamentar en tanto son medios para otros fines. Los fines, como tales, son infundamentables. Sólo en la participación indirecta de las ideas y de la «existencia» se esclarece el fundamento en el cual y desde el cual serán queridos y válidos a la vez aquellos fines infundamentables.

Allí donde se propaga un querer directo de la «existencia» se desarrolla un falso patetismo. Este, lo mismo que el vacuo hablar sobre la vida, la personalidad y la nación, es un paladeo de palabras sin ejecución existencial, fundado sobre una falsa objetivación. Lo que se puede realizar indirectamente en lo objetivo y particular, concebido como presuntamente directo en el sentimiento, la conciencia propia y la conciencia del pueblo, se convierte en nada.

Así ocurre una sorprendente confusión. La muerte, la enfermedad, la guerra, la desdicha, quedan esclarecidas, apelando, en su apropiación y superación existenciales. Entonces, por la falsificación del sentido existencial de tal esclarecimiento, resulta la conclusión de que se debe querer lo terrible. Es confundir el hecho de que la «existencia» se puede realizar aceptando los sucesos, después de haber acontecido sin mí, con el supuesto conocimiento de una regla de la deseada conexión, partiendo de la cual tales sucesos tenían que ser queridos.

La consideración objetiva, lo mismo que la volición, son falsas cuando creen ver, posteriormente, como debida y válida generalmente la manifestación «histórica» de una «existencia». Lo que «históricamente» es verdad, cuando se aspira a ello se convierte en falsedad. Pertenece a las profundas experiencias de la «existencia» que yo me percate de que sólo después de una evolución impene-

trable a la mirada, y por tanto incalculable, algo se hace posible. Sólo erróneamente pienso entonces que yo muy bien lo habría podido obtener más fácilmente y debiera establecer reglas para otros que se hallen en caso análogo. Lo que «históricamente» ha advenido tiene un peso peculiar. Adviene por virtud de crisis y se hace existencialmente fructífero. El hecho de que toda voluntad pueda ser veraz únicamente en el mundo, pero no en relación con la totalidad, a la cual aprehendería más allá de los límites de la existencia empírica particular, es cosa de que la conciencia de la libertad vinculada históricamente está segura en el presente existencial.

LA CUESTION DE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

Las respectivas afirmaciones de que la voluntad no es libre y de que es libre, luchan apasionadamente bajo los nombres de determinismo e indeterminismo. Diríase que el ser del hombre pudiera depender de una decisión teórica. De hecho, hay entre nosotros la tendencia, cuando se habla de la libertad de la voluntad, a desear que su existencia empírica objetiva esté demostrada. Pero como la libertad no tiene el ser de la existencia empírica y puesto que, a pesar de ello, la afirmación y negación de la voluntad objetivan a la libertad como si fuera un ser, mediante aserciones que se suponen demostrables y válidas generalmente, estas aserciones tienen que tergiversar su sentido. Lo que esas afirmaciones y negaciones sostienen no es idéntico con aquello de que primeramente se trataba en la libertad. Unicamente cuando se habla de la libertad como si fuera una existencia empírica objetiva podrían valer las argumentaciones, y negarse o afirmarse esa su existencia empírica. Pero en este pensamiento está a su vez presente una voluntad.

1. Afirmación de la libertad de la voluntad.—Las afirmaciones de objetividades que significan libertad tienen su sentido específico, que ha de ser separado en cada caso de la respuesta a la verdadera cuestión de libertad:

a) El pensamiento objetivante que piensa la libertad como *falta de causa*, adopta, respecto a la libertad de la voluntad, la siguiente forma: Entre dos posibilidades de la misma fuerza se tendría —caso de que, en general, deba desarrollarse una acción— que reforzar una de ellas por virtud de la elección, y por tanto rea-

lizarse, no por necesidad (es el llamado *liberum arbitrium indifferentiae*). Esto sería demostrado por la historia del asno de Buridan que, puesto a la misma distancia de dos haces de heno, se moriría de hambre si no tuviera libre voluntad para decidir a cuál debía aplicarse primero. Tales argumentaciones son pensamientos vacíos que nada demuestran. Aún lo que por ellas fuera demostrado no tendría la menor relación con la libertad de la voluntad; de ese modo se demostraría la libertad como azar y capricho, no la verdadera libertad. La apelación y requerimiento a la libertad de la voluntad es independiente de la afirmación y negación de esa libertad.

b) Si la libertad de la voluntad no procede en un comienzo de la nada y, sin embargo, se la quiere afirmar, entonces se la define psicológicamente como *libertad* de actuar *sin perturbaciones procedentes del exterior*. Así como se habla de la caída libre de los cuerpos, del libre desarrollo de un árbol, aquí la libertad sería la acción emanada del propio ser. Desde este punto de vista, todo lo que existe empíricamente puede ser considerado como libre y como independiente. Pero así la libertad quedaría trivializada. Sería la libertad psicológica de obrar y elegir: libertad de *obrar*, en cuanto que puedo traducir sin obstáculo mi propósito en realidad (los límites de esta realidad coinciden con los límites de la esfera de poder de mi voluntad); libertad de *elegir*, donde yo, en decisión reflexiva, puedo llegar a lo que quiero, en cuanto que puedo elegirlo sosegadamente sin estorbos entre las posibilidades de que tengo conciencia (esta libertad está coartada por el temor a la violencia insinuada, por el premio a determinadas acciones, por la fatiga y el mal humor, después por falta de tiempo, fomentada por la reflexión y por dejar que actúen todos los motivos posibles). El hecho de que en este sentido hay una libertad de obrar y de elegir más o menos grande, es indiscutible.

Estos conceptos psicológicos de la libertad, que como objetivos parecen evidentes por un momento, defraudan por su insustancialidad. No son una respuesta a la pregunta por la libertad de la voluntad. En ninguna se trata del «yo mismo lo quiero».

Aun sin salirse de la consideración psicológica, se roza la frontera de la verdadera libertad preguntando si más allá de la libertad de obrar y elegir, condicionada exteriormente, tengo una libertad interior del querer mismo (los conceptos de la libertad de obrar, de elegir y de querer han sido explicados en la obra de W.

Windelband sobre la libertad de la voluntad). En el elegir y obrar tiene que haber *ya* motivos y finalidades entre los cuales se elige. Entonces surgen las siguientes cuestiones: ¿Soy libre en la clase y el contenido de mis motivos? ¿Soy, además, libre para elegir el criterio por el cual decido entre ellos? Además: ¿Puedo yo algo a causa de mi carácter? ¿Puedo querer también de otro modo? ¿Depende, por tanto, en general, de una libre voluntad lo que yo quiero? ¿Hay en la elección un último origen? Con tales preguntas penetro en la aclaración de la «existencia del mí-mismo. Pero en cuanto las planteo objetivamente y presento alternativas para responder a ellas me coloco, con éstas, inmediatamente en el ámbito de las cosas. En este ámbito, estas preguntas pueden no tener sentido: si objetivo la voluntad no puedo ni siquiera perseguir la voluntad; objetivamente, toda reduplicación de la voluntad como «yo quiero porque quiero» es una tautología; por tanto, no tiene sentido preguntar si yo soy libre en la volición de mi volición. O bien las preguntas son reconocidas como alternativas y entonces se contesta que, objetivamente, no hay esta libertad. Hay, como existiendo empíricamente, sí, libertad de elegir y obrar, pero no la del querer en sí mismo conforme a su sustancia y fundamento.

Sin embargo, estas preguntas ni carecen de sentido ni conducen necesariamente a la negación de la libertad. Cierto es que en la consideración psicológica no tienen cabida. Esta consideración no puede concebir de qué se trata aquí realmente. La libertad no se puede presentar como conocida científicamente, aunque algunos motivos de la voluntad y finalidades puedan llegar a ser objetivos. Donde soy yo mismo, en el sentido originario, que no puede ser objeto, allí está el lugar de la libertad que la psicología jamás alcanza. Aquellas no son preguntas objetivas ni alternativa para el saber, sino que son, en el ámbito de la objetividad, la expresión indirecta del ser de algo inobjetivo. La pregunta que investiga objetivamente, cambia de dirección en ellas.

c) Se afirma una tercera libertad objetiva de la voluntad en conexión con las relaciones de poder entre los hombres en la sociedad y el Estado. Sociológicamente pueden diferenciarse las libertades personal, civil y política; la libertad personal en la conducta privada de la vida que, bajo el supuesto de la posesión de medios económicos, también puede existir cuando falta la libertad civil y política (por ejemplo, en la Rusia zarista); la libertad civil que, aún cuando falte la libertad política, puede desarrollarse

como seguridad jurídica (por ejemplo, en la Alemania del tiempo de los «kaisers»), y la libertad política, en la cual cada ciudadano del Estado decide, con los demás, por quien ha de ser gobernado (por ejemplo, en los Estados Unidos). La pregunta por la existencia empírica de esta libertad suscita inmediatamente, en el caso de que se la niegue, la voluntad de conquistarla. Estas libertades son *situaciones* sociológicas; para el individuo son oportunidades. No cabe duda de que las hay. Pero su existencia empírica tampoco es una respuesta a la pregunta por la libertad que la «existencia» misma es. Pues ésta, a pesar de aquéllas, puede ser puesta en cuestión. Por el contrario, habría que decir que el individuo, ciertamente que sin la amplitud para su realización, pudiera ser «existencia» aun cuando no fuera libre en las tres direcciones objetivas señaladas.

En las libertades objetivas existe, por tanto, aquello de lo que se demuestra la posibilidad o existencia empírica, no aquello de que se trata cuando la cuestión de la libertad de la voluntad se plantea con el apasionamiento en el cual lo que importa es el ser mismo. Si la libertad ha sido puesta en duda y después hubo que buscarla por la vía del pensamiento objetivante, entonces no se adelanta nada con la exposición de aquellas formas de libertad que han sido explicadas.

Las libertades psicológica y sociológica que nunca son la libertad misma, no son, sin embargo, indiferentes. Yo quiero su realidad. Yo tengo que quererla cuando me sé libre originariamente; pues son condiciones para que se manifieste la libertad en la existencia empírica si quiero realizarme en el mundo y no ser meramente posibilidad e interioridad. Las libertades objetivas tienen sentido y contenido por la libertad originaria; pero son ilusorias cuando no están henchidas por ésta. Cuando quiero libertad objetiva y en tanto que yo la he producido y ya creo haber alcanzado en ella mi libertad, entonces precisamente me he perdido. Esto se evidencia en la equivocidad de todo nombre que indique libertad.

2. La ilusión de la independencia.—Un ejemplo es la multitud de sentidos de la palabra «independencia».

La independencia es la finalidad de mi voluntad de libertad en el mundo. Yo quisiera una existencia empírica en la cual mi voluntad se pudiera *lograr* decisivamente. De aquí que yo trate de asegurar y ensanchar mi existencia empírica mediante el cálculo, la previsión y la perspicacia. Yo soy independiente en la medida en

que yo mismo pueda mandar sobre las condiciones de mi existencia empírica. Pero no puedo conjurar los peligros. En vista de su posibilidad, yo pretendo una independencia diferente, en la cual yo quiero solamente lo que depende de mí mismo: la independencia de la actitud *interior* de mi conciencia. La libertad se convierte en obstinación de un sí-mismo formal de la «conciencia en general» o en el terco estar sobre sí mismo de un individuo empírico.

Si me dejo dominar por la idea de la seguridad, entonces me aferro a la libertad *externa* para poseer lo que de mí depende. En la angustia de la existancia empírica me tranquilizo al cerciorarme de mi poder de libre disposición; en el orgullo de la existencia empírica me satisfago por el sentimiento de mi autoridad. En los dos casos *quedo* dependiente de algo.

Si me retraigo sobre mí mismo y dejo que me sea indiferente lo que no depende sólo de mí en todas las circunstancias, entonces caigo en una independencia que es el orgullo que siente el vacío ser-sí-mismo por su imperturbabilidad. Pero cuando dependo como existencia empírica de un mínimo de condiciones externas de vida y de la participación, entonces el orgullo aislador se convierte de hecho en la necesidad de un prestigio social suscitado en los demás por mi supuesta independencia, que se manifiesta en parte como dependiendo de que sea reflejado por los otros.

Estas *pseudoindependencias* en la forma de una absoluta *seguridad de la existencia empírica* o de una *imperturbabilidad aisladora* deben ser, conjuradas como peligros y, existentes como tentación, apropiadas en su relatividad para no caer en ellas.

La *independencia existencial* no se puede poner en una cosa consistente y fija. La independencia del individuo ya no significa entonces para él seguridad por virtud de cálculo sino, precisamente, no estar dominado por la ficción de seguridad, y, por el contrario, dominarla; es decir, conformarse a ella en sus límites, pero atreverse a abandonarse al destino. No significa vivir con los demás en relaciones por las cuales, al mismo tiempo que los domino me mantenga alejado, sino entrar en comunicación, de suerte que, sobre su base, la comunidad de las ideas y en la serie de grados ascendentes sea para mí decisivamente, mediante instituciones, la regulación de la existencia empírica.

La independencia de la «existencia» en la existencia empírica está limitada en lo exterior y como rigidez del ser-sí-mismo, pero es ilimitada como autenticidad de la realización «histórica» del ser-

sí-mismo en la comunicación. La «existencia» independiente, únicamente unida a su trascendencia puede permanecer solitaria; conoce el punto arquimédico fuera del mundo como un punto posible, pero continuamente retorna a la existencia empírica y a la comunicación como los únicos lugares en que puede cerciorarse y confirmar lo que experimentó en la soledad. Vive a la vez en el mundo y fuera del mundo; conoce los límites y se mueve esencialmente en ellos.

Así, pues, la auténtica independencia advierte que su existencia empírica está entre dos polos: la vida en la sustancia común de la especie, en el curso del mundo y la ley —y el surgimiento personal de la «existencia» como una «existencia» única, individual; el estado de seguridad en un todo— y el impulso hacia los límites; la existencia empírica cerrada —y la existencia empírica en el tiempo; la contemplación de un mundo dado en su orden y jerarquía— y el correr la aventura de una existencia empírica problemática. En esta independencia no se conoce ningún principio ni ningún término; ninguna meta es la última.

3. Negación de la libertad de la voluntad.—Si se afirma la falta de la voluntad, entonces se contradice en una objetivación algo que no es lo que en la propia certidumbre de la libertad constituye su esencia.

Frente a la libertad de la voluntad, se ha dicho que no es posible tal libertad, puesto que todo lo que acontece tiene, *sin excepción, un origen causal*. En concreto, se aducen ejemplos: la voluntad del hombre está determinada, necesariamente, por el motivo más fuerte en la lucha de los motivos. Pero si, según todos los caracteres de la «fuerza» psíquica, había otros motivos más fuertes y se llama a uno el más fuerte solamente porque es al que se atendió en la elección, entonces, por virtud de la tautología, la elección no es concebible; la mera denominación no se convierte en necesidad natural objetiva.

Contra la libertad de la voluntad se alega también la estadística moral de que todas las acciones están sometidas a leyes; forzosamente se producen al año tal número de suicidios, crímenes, casamientos, etc. Estas leyes son tan seguras que se pueden hacer previsiones con muy pocos errores. Pero se ha comprendido hace tiempo que estas reglas estadísticas no prueban nada contra la voluntad del individuo. El individuo no se quita la vida a consecuencia de la ley estadística. Tampoco muere el individuo de cáncer

por virtud de la ley estadística. Esta no afecta al caso particular ni como libre ni como necesario. No predice absolutamente nada sobre el caso individual.

Finalmente, tales argumentos se derrumban por el pensamiento kantiano de que lo que conocemos y lo que conocemos causalmente es objeto en nuestro mundo fenoménico, en el cual, como libertad que somos, no quedamos absorbidos.

4. El error en la pregunta.—Mientras se busque, mediante aquellos argumentos objetivos, una decisión acerca del ser de la voluntad, tiene que persistir la lucha entre el determinismo y el indeterminismo, en el cual ambos bandos pierden por completo de vista la auténtica libertad. Toda prueba objetiva en pro o en contra de la libertad es, primero, contradicha; segundo, contra ella se revuelve la conciencia, que está segura de que con el ser de los objetos no se acaba todo. La libertad no es demostrable ni contradecible. Así pensaba Kant, que la llamaba la inconcebible, y consideraba agotada nuestra intelección cuando concebimos esta inconcebibilidad.

Si el hombre es libre o no, no se dilucida en pro y en contra partiendo de un interés teórico sino desde otras bases argumentales: Se puede tener el valor de la verdad; reconocer como ilusión lo que objetivamente no se puede sostener, y que sea la serenidad más profunda conocerlo todo como necesario y estar libre de arrepentimiento y de culpa. O al revés: contra la perniciosa doctrina de la falta de libertad se tiene que salvar la responsabilidad, puesto que la destrucción de toda moralidad es inevitable en otro caso.

El valor de la verdad, el consuelo de la necesidad, la preocupación de la moralidad no están aquí en el lugar adecuado. El valor de la verdad es, ciertamente, un impulso esencial para la «existencia»; sin embargo, no está puesto en cuestión por los pensamientos sobre la libertad esclarecedores de la «existencia». El consuelo por la necesidad es un consuelo objetable, que adormece a la libertad cuando no se comprende de modo trascendente y entonces sólo es, a su vez, accesible sobre la base de la libertad. El riesgo en que está la moralidad, por virtud de las afirmaciones deterministas, no existe como peligro más que para la fe en la autoridad, la cual no quiere ver puesta en cuestión la posibilidad de la obediencia, pues la moralidad emergente en la «existencia» no nece-

sita ninguna demostración objetiva ni refutaciones de sí misma y de su posibilidad.

Pero, en cada caso, el determinismo o el indeterminismo llevan a un *plano falso*. Ambos hacen dependiente el origen existencial. El uno hace a la libertad falsamente objetiva y, aunque la afirma como existente, la suprime precisamente de ese modo; una defensa de las libertades, que no son verdaderamente la libertad, se convierte, cuando lo consigue, en una negación inconsciente de la libertad. El otro la niega, pero no precisamente a ella, sino a un fantasma objetivo. Ambos carecen de razón porque, al tener el ser objetivo por todo el ser, dejan perderse la libertad.

Consideramos que esa disputa carece de importancia.—Es una *desviación*, a la cual la inteligencia tiende constantemente en la «conciencia en general» cuando la posible «existencia» no se da cuenta de ella o cuando la inteligencia todavía no ha comprendido su propio campo de acción en sus límites.

LA MALA VOLUNTAD

En el ser todo tiene un rango jerárquico; pero lo inferior no es lo malo. En la existencia empírica somos repelidos por lo feo, pero lo feo no es todavía lo malo. La mismidad puede fracasar y caer, sólo existe cuando se levanta a sí misma de la caída; pero lo que ha caído, lo que se queda vacío, lo que se desvanece, no es lo malo. Tampoco lo falso es lo malo, tampoco lo instintivo, tampoco las desdichas de la existencia empírica que la limitan y aniquilan. Todo esto no son más que instrumentos en manos de lo malo, cuando son animados por éste con la negatividad de su querer. Pues lo malo no es propio de ningún ser existente, de ninguna realidad empírica, de ningún valor ideal, sino que existe porque existe la libertad *Unicamente la voluntad* es lo que puede ser *malo*.

1. CONSTRUCCIÓN DE LO MALO.—La mala voluntad aprovecha como cosa propia la *rebelión* de la egoísta *existencia empírica* contra el posible ser-sí-mismo de la «existencia» en la subjetividad y la objetividad. Esta rebelión no es en sí más que instintiva, no mala. Pero la actividad inteligente de la voluntad, la cual la realiza conscientemente como su esencia, es la mala voluntad. La inexistencialidad de la mera existencia empírica no es mala sino inane. Mala es la voluntad que se revuelve contra la posible «existen-

La mala voluntad: absolutización existencia empírica

cia»: afirma la absolutización de la mera existencia empírica y la realiza como la voluntad destructora de todo ser posible, queriendo ser solamente existencia empírica sin poder llegar nunca a serlo.

Si la voluntad, como el «yo quiero porque quiero», es la libertad de la «existencia», entonces es mala la voluntad que se *vuelve contra sí misma*; la voluntad no se quiere como un quererse a sí mismo. Al elegir como mala voluntad se anula en su libertad; en cuanto que se quiere arruinando la «existencia», quiere de hecho aniquilarse a sí misma. La voluntad no elige entre lo bueno y lo malo sino que al elegir se hace buena o mala. En la elección se hace libertad como buena voluntad y se encadena como mala. En ambos casos no tiene opción entre dos posibilidades, sino que en su propio origen es su libertad o su antilibertad. Al elegir lo bueno, la voluntad es libre para desarrollarse en franquía infinitamente. Al elegir lo malo pierde la libertad por virtud de la libertad, incurre en la negación de todo ser y de sí mismo. La buena voluntad es el camino que tiene la libertad para que se remonte al ser-sí-mismo en la mera existencia empírica; la mala voluntad es el camino del encadenamiento de sí mismo al confundir el ser-sí-mismo y la existencia empírica.

Lo bueno y lo malo *no se pueden definir por el contenido*, sino que todos los posibles contenidos son propios de los dos. No hay obras que, como tales, sean buenas o malas, sino la voluntad, que al querer algo quiere o aniquila el verdadero ser.

Lo malo, como existencia empírica que se quiere a sí misma, y al absolutizarse se revuelve contra la propia posibilidad existencial, parece odiar todo lo que deja ver la verdad emanada de la posible «existencia»: la incondicionalidad en la «historicidad» como nobleza del ser. Lo malo se encierra en la incomunicabilidad. Al querer la egoísta existencia empírica en su inanidad, es la *voluntad de la nada.* No se puede esclarecer más que como una contradicción: querer la nada con plena claridad; querer anonadarse a sí misma en la pasión del aniquilamiento de otro; perseguir una finalidad que una vez alcanzada se pierde inmediatamente.

La mala voluntad es inconcebible; *conscientemente* se concibe como la desesperada pasión de odiarse a sí mismo no menos que a todo lo demás. Pero en el conocimiento claro la buena voluntad retorna sin embargo a sí misma: cuando todo está claro —tal es nuestra esperanza—, cuando nada queda velado, la buena volun-

tad se encontrará a sí misma como la verdadera mismidad. Así, pues, la voluntad de saber, la comunicación, la voluntad de patentización ya son, como tales, caminos de lo bueno. Que nadie puede hacer a sabiendas el mal parece una proposición evidente, pero lo malo es precisamente el que la voluntad se rebela conscientemente contra sí misma. Esto únicamente puede hacerlo en tanto la voluntad se enturbie de algún modo, impida su voluntad de saber e interrumpa la comunicación. Pero ya es la mala voluntad la que hace esto y, al mismo tiempo, conoce o puede conocer su acción.

Lo malo se coloca las cadenas de la egoísta existencia empírica y les dice sí. Es la pasión sin contenido, que no sirve a ningún dios, ni celeste ni subterráneo. Es una energía que tiene a lo bueno como antagonista y se compromete a destruir incondicionalmente el ser en la existencia empírica. Unicamente tiene grandeza respecto al tibio e indeciso por virtud de su radicalidad de destrucción.

2. Realidad de lo malo.—¿Hay lo Malo? Su construcción mental pone ante los ojos lo que yo no reconozco en ninguna realidad empírica. Lo diabólico, en sentido de lo antidivino mismo, sería de una grandeza que en la existencia empírica no puede ser real. Unicamente lo conocemos en figura mítica o en proyección amplificada de aquello en que se encuentra impotente sin la incondicionalidad del comprometerse a sí mismo. La *forma habitual* de lo malo es que lo bueno es querido, pero a condición de que sirva a la egoísta existencia empírica; o bien, puesto que ésta, en su empírica impulsividad como *voluntad* incondicionada no es incondicionada, la *posibilidad de lo malo* ya está incluída en *la falta de incondicionalidad.* Pues el encubrimiento, el odio contra lo bueno, la desesperación de la nada, están en puertas tan pronto como la egoísta existencia empírica se siente amenazada, sin estar en la mano de un ser-sí-mismo. La falta de incondicionalidad no es todavía mala sino indecisa. La buena voluntad es incondicionada; la mala tiene una incondicionalidad distinta: contra el ser. Si lo malo llega a ser real, entonces ya es oscuro, turbio, y no absolutamente malo.

Este malo es, en los pensamientos constructivos, el fantasma de aquello que está *por detrás* de la buena voluntad. Una vez que el hombre ha visto ese fantasma suyo ya no se sosiega ante su posibilidad. Mientras la construcción del mal demoníaco, lo mismo

que la del demonio real, incluye el saber de sí mismo, lo malo humano real en su oscuro atractivo se separa de aquél por un salto, pero es, en esencia, afín. De aquí que lo malo esté tanto más presente en la conciencia como lo otro peligroso de sí mismo, cuanto más buena es la voluntad. Yo me concibo en mi voluntad, como malo, en el fondo cuando la voluntad se aparta de lo malo. En la indecisión, en cambio, me enredo en equívocos: sin diferenciar lo bueno y lo malo, ya no aclaro ni lucho, sino que me odio secretamente, participo en la destrucción y encuentro en la instintiva negación de lo bueno el asidero de la egoísta existencia empírica. Doy vueltas sin darme cuenta, aunque con sorda mala conciencia moral, interminablemente en el círculo de lo inane.

Lo malo, que nunca puede ser establecido realmente ni se puede asir intelectualmente, se muestra de hecho en su *repentina* existencia empírica como *invencible*. Pero donde se presenta *no puede valer como definitivo*. En el contrario, como en mí mismo, la voluntad de patentización es el camino que se pisa con esperanza. Yo fracaso tanto cuando doy por vencido lo malo como cuando lo tengo por definitivo. El camino en la existencia temporal atraviesa por entre formas diversas de lo malo, que siempre se aparece de nuevo. La victoria es momentánea en cada caso; refuerza su posibilidad en el camino, pero si se creyera consumado el triunfo, éste sería, al mismo tiempo, la tentación por lo malo.

Jamás sólo con la técnica racional de mi volición planificada, pero tampoco nunca sin ella, me acerco a la finalidad inalcanzable en el tiempo que yo, sólo ocasionalmente, conquisto al enfrentarme con mi mismidad, para la cual únicamente se resuelven los equívocos, en el momento «histórico», en una resolución unívoca.

Puesto que lo malo no es anulado y lo bueno sólo se torna real en la lucha con ello, no es posible en la existencia empírica temporal que la voluntad *se contente* con el propio ser bueno. Aún en los momentos más culminantes en que aprehendo lo verdadero como acto de mi buena voluntad, vibra suavemente una voz diciéndome que lo que yo consigo no lo consigo yo solo. Lo que consigo como lo bueno se torna instrumento de lo malo cuando se convierte, como posesión, en sosiego y pretensión. Por esta razón yo me amo a mí mismo en la actividad de la buena voluntad, pero me pierdo inmediatamente cuando transformo este sincero amor a mí mismo en un saber contemplativo de mi ser que yo, satisfecho, creo conocer reflejado en el espejo de mi acción. En el primer mo-

mento de la contemplación, mi acción se hace inmediatamente problemática o, cuando se afirma, se convierte en una pretensión para la que yo, en el mismo momento, ya no me creo adecuado.

La buena y la mala voluntad pertenecen, como la libertad, solamente a la *existencia empírica* temporal de la posible «existencia». En ella están vinculadas la una a la otra, despertándose mutuamente sin término. Por clara y decisivamente que lo bueno se patentice como exigencia en el momento «histórico», por sencilla y unívocamente que lo bueno pueda estar presente al ánimo de la buena voluntad, no se le puede conocer objetivamente en general y para siempre como lo bueno. Tan pronto como se le conoce como tal, se hace posible forma de lo malo.

Siempre resulta una parodia sorprendente el que lo malo pueda encontrarse, del modo más decisivo, en una forma patéticamente moral. Este papel de *espectral contrafigura* corre a través de todo el ser de la libertad en la existencia empírica como un equívoco inextinguible. Lo malo, en su fracaso, es como una inconcebible caricatura del auténtico fracaso de la posible «existencia» como manifestación en la existencia empírica ; su desesperada resolución es como un mimetismo de la resolución existencial, su propio contentamiento en la contemplación de su existencia empírica es el mimetismo del amor a sí mismo de la noble y exigente esencia del verdadero sí-mismo.

CAPITULO SEXTO

LIBERTAD

Sujeto: condición de la manera de preguntar y de la condición de respuesta objetiva

El hecho de que yo *pregunte* por la libertad no proviene de que ésta se me presente como un concepto cuyo objeto pudiera conocer; por el contrario, la cuestión de si hay en general libertad conduciría directamente a negarla si se tratase de resolverla por los medios de la investigación objetiva; el hecho de que yo mismo no sea objeto se me convierte en la posibilidad de la libertad. La cuestión de si la libertad existe tiene su *origen* en mí mismo que *quiero* que ella sea.

En toda pregunta el sujeto es, en algún sentido, condición de la manera de preguntar y de la forma de la respuesta objetiva; pero en la pregunta por la libertad es el verdadero ser-sí-mismo en su posibilidad el que pregunta y el que responde a la vez. Así, pues, si pregunto si la libertad existe, la pregunta se convierte al tiempo en acción mía de si y cómo me aprehendo o me abandono dejándome ir; no busco en torno mío para ver si se me presenta la libertad en alguna parte del mundo. Por tanto, la pregunta de si existe la libertad no es nada en tanto que es pregunta de la «conciencia en general»; la pregunta no tiene su importancia a una altura siempre igual sino sólo creciendo a la par de la presencia del verdadero ser-sí-mismo; yo no pregunto en abstracto, sino en la medida en que yo mismo estoy implícito en la pregunta.

Quien a la pregunta por la libertad ya cree tener la verdad en un simple concepto, llama a la libertad sencillamente el *concepto fundamental de la filosofía*. Pero para el que no *sabe* y por tanto no espera en absoluto un resultado, sino darse clara cuenta de por qué él quiere llegar a ser él mismo en su camino «histórico», la libertad se convierte en el verdadero *signum* de la aclaración de la «existencia».

Cuando mirando en torno mío paso revista a todo lo que se *llama* libertad, me encuentro con una multiplicidad de hechos y definiciones sin que una conciencia objetiva de su sentido me per-

mita elegir qué es y qué no es la libertad, dónde está y dónde no. Sólo cuando me guía mi auténtico *interés* por la libertad, descubro en esta multiplicidad lo que me habla como libertad porque yo mismo ya soy libre en potencia. Sólo desde esta posibilidad del propio ser libre puedo preguntar acerca de ella. O la libertad no es nada o ya *está* en la pregunta que formulo sobre ella. Pero que ella pregunte como *voluntad* originaria *de ser libre* anticipa ya este ser libre en el hecho mismo de preguntar. La libertad se quiere porque ya le es presente un sentimiento de su posibilidad.

El filosofar, partiendo de la *posibilidad* de ser libre, trata de cerciorarse de la libertad argumentando; a saber: que la hay. Estas argumentaciones —nacidas, por así decir, con el ser de la libertad— son indispensables al filósofo para separar de ellas a la verdadera libertad. Esclarecerlas, por tanto, significa, negativamente, no querer demostrar la libertad como algo que existe empíricamente. La libertad no se prueba por mi inteligencia sino por mi acción. En la preocupación por el ser de la libertad ya está incluída la actividad por virtud de la cual la libertad se realiza.

Pero si la libertad es posibilidad es, al mismo tiempo, la posibilidad de no ser libre, el sufrir bajo ella el *impulso negativo* de la libertad. Como ser-sí-mismo, no soporto la posibilidad de no ser libre. Al no poder soportarla me percato de mí mismo; por el hecho de que yo, como yo mismo, soy aquel a quien algo que depende de él puede importarle incondicionalmente, tengo que poder ser libre. Pero esto no es una deducción extraída de un hecho acerca de su condición, sino la expresión del ser-sí-mismo que se da cuenta de su posibilidad como un ser que decide acerca de sí. El se exige exigiendo de sí. Tiene que poder satisfacer exigencias si quiere ser.

La libertad, como lo primero y lo último de la aclaración de la «existencia», sólo en ésta llega a expresarse, no en la orientación intramundana ni tampoco en la trascendencia. En la *orientación intramundana* hay el ser como cosa existente, constituída como objetivo y válido; hasta donde llega el conocimiento no hay todavía libertad. Pero en la *trascendencia* ya no hay libertad; la libertad quedaría falsamente absolutizada en un ser trascendente; la libertad sólo existe como «existencia» en la realidad empírica temporal. Hay, ciertamente, en la libertad un movimiento que tiene por finalidad hacerse superflua a sí misma; por ser lo último y definitivo en la manifestación de la vida temporal de la «existencia»

quiere anularse en la trascendencia. La libertad es siempre el ser de la «existencia», no de una trascendencia; es la palanca gracias a la cual capta la trascendencia a la «existencia», pero solamente porque esta «existencia» es ella misma, en su independencia.

ACLARACION DE LA LIBERTAD EXISTENCIAL

1. La libertad como saber, como albedrío, como ley.—Lo que sólo está ahí o acontece es existencia empírica falta de libertad. Yo me encuentro en medio de ello por virtud de un salto. Pero no soy solamente un curso de acontecimientos sino que sé que soy yo. Yo hago y sé que lo hago. Yo tengo que morir como todo lo viviente, pero sé que tengo que morir. El conocimiento de lo que acontece pasiva y necesariamente, no me sustrae a la necesidad pero realza sobre lo que sólo es necesario al yo que sabe; incluso estar en ello, comprender como cosa lo que debo hacer, es un componente de la libertad. En el saber, todavía no soy libre, pero *sin conocimiento no hay libertad.*

Mediante el conocimiento veo el ámbito de lo que me es posible. Puedo elegir entre las diversas posibilidades que conozco. Donde me son posibles varias, mi *albedrío* es la causa de lo que acontece. Cierto es que también puedo tratar de concebir, en una consideración objetiva, este albedrío como un acontecer inevitable: Mi elección depende de la forma de mi conocimiento, cuya génesis puedo investigar. Yo elijo lo que supongo sabido tal *como* yo lo sé; pero como quiera que mi saber, comparado con la realidad de lo que existe empíricamente —que yo todavía *no* conozco—, siempre es erróneo, veo que acontece como cosa distinta de lo que yo esperaba. Además, mi elección depende de impulsos psicológicos que puedo observar (el motivo psicológicamente fuerte es el que decide). Pero, a pesar de ambas dependencias, el albedrío es una actividad que no puede ser concebida por ningún conocimiento, sino tan sólo supuesta; ni su ser puede ser deducido ni su decisión puede ser demostrada o supuesta, en el caso particular, como forzosa, con el rigor de un conocimiento causal. Aún cuando yo, como el que elige, convierta para mí la decisión en mero azar, por ejemplo, al echar a suertes o jugar a los dados, persiste el componente del albedrío por el hecho de haberme sometido libremente a la pasividad de un azar objetivo. En el último caso se me muestra de

modo acusado lo que es propio del albedrío en general. Por el hecho de que en sentido objetivo procede arbitrariamente, parece no *elegir*; es decir, parece también subjetivamente arbitrario; pero esto no se puede pensar; por el contrario, en toda decisión arbitraria hay algo que coincide como espontaneidad con mi ser-yo. Pues sin contenido, el albedrío no es todavía libertad, pero *sin albedrío no hay libertad.*

Pero cuando yo no decido con el saber del albedrío, no caprichosamente, sino conforme a una *ley*, que reconozco como obligatoria, entonces soy libre, pues me someto al imperativo que encuentro en mí mismo, al cual también podría no someterme. La ley no es la necesidad inexorable de la naturaleza, a la que estoy sometido, sino la necesidad de normas en la acción y motivación, que yo puedo seguir o no. Al reconocer y obedecer tales normas que se me patentizan como obligatorias, soy consciente de mí mismo como un sí-mismo libre y realizo una necesidad que, en sí, sólo vale pero que no existe. Cuáles son las normas válidas es algo que no sé por virtud de ninguna autoridad; pues entonces yo me sometería arbitrariamente a un extraño (al cual, o bien me entrego confiadamente siguiéndole sin comprensión o en el cual yo, renunciando a mí mismo, me convierto paulatinamente, por así decir). Yo experimento las normas como evidentemente válidas por el hecho de ser idénticas conmigo mismo. Aunque la forma de estos valores es general, sin embargo el contenido de las valoraciones particulares se especifica hasta lo más concreto y tienen que ser encontradas, en cada caso, mediante la plena presencia del sí-mismo. Esta libertad, *la libertad trascendental*, en la que, por virtud de la obediencia a normas válidas, me encuentro libre por mí mismo, es libertad activa frente al mero saber pasivo y es impulsada por una necesidad en oposición a la relativa caprichosidad del albedrío. En ella están contenidas la libertad del saber y la libertad del albedrío. Así como sin ambas no hay auténtica libertad, *tampoco hay libertad sin ley*.

Aunque de este modo, en la libertad trascendental, me cercioro de mí mismo al obedecer una ley, que reconozco por propia evidencia como la mía, sin embargo, no puedo quedarme en ella como si fuera la verdadera explicación de la libertad. La ley se degrada cuando se hace regla formulable definitivamente como imperativo enunciado y el sí-mismo queda entonces rebajado a un caso de su realización. En esta generalización de la ley y del sí-mismo en sí-

mismo «en general», mi conciencia concreta de la libertad no queda esclarecida adecuadamente. La fórmula racionalmente clara tiene que petrificarse necesariamente, y entraña rectilineidad y mecanización. El contenido de las leyes en su especificación al acercarse al sí-mismo «histórico» en una determinada situación temporal no queda afectado por la ley de la libertad trascendental. Esta surge en la polaridad entre la *totalidad* de la *idea* directora y la *irrepetibilidad* «histórica» del ser-sí-mismo en su *elección.*

2. La libertad como idea.—Yo me hago libre ampliando sin cesar mi orientación intramundana, cuando me doy cuenta ilimitadamente de las condiciones y posibilidades de acción y en tanto que dejo que me reclamen todos los motivos y todos tengan valor para mí. Pero de esta acumulación compleja únicamente surge la libertad en la medida en que se realiza la relación interna del mundo en que actúo, conexionando todo con todo, no sólo fácticamente, sino también para mi conciencia en tanto que ésta es los ojos de la posible «existencia». Una conexión de tal clase no se cierra formando una figura rotunda y compacta, sino que se queda en aquella totalidad infinita que no existe sino que es como idea. Partiendo de la ilimitada multiplicidad, la idea que me es presente ordena toda la orientación acumulada y los motivos, sin llegar a ser objeto, más que suplementariamente en meros esquemas. El moverme en un ámbito de infinitas relaciones objetivas de las cosas y en la reflexión sin término en mí mismo, para actualizar como libertad al llegar a ser todo, tiene su contraposición en la angostura de la situación, de la determinación unilateral de una ley, en el aislamiento del conocimiento particular. Yo me sé tanto más libre cuanto más extraigo de la *totalidad,* sin olvidar nada de las condiciones de mi acto, la determinación de mi visión y de mi decisión, de mi sentimiento y de mi acción.

3. La libertad como elección (resolución). — Siempre que decido y actúo, no *soy,* sin embargo, totalidad, sino un yo con sus determinadas condiciones dadas en su particular *situación* objetiva. Mi acción no se produce todavía como un resultado de la ilimitada orientación en el mundo y de la ampliación del posible ser-sí-mismo en una infinita reflexión. Yo no soy escenario de las ideas generales, de las cuales se desarrolla como consecuencia necesaria el curso temporal de mi existencia empírica, sino que, aunque la totalidad nunca queda completa y ultimada y la ampliación del posible ser-sí-mismo no llega a sus límites, el *tiempo,* sin embargo,

ya *apremia*. Nunca podría obrar si quisiera esperar, actualizándose todos los supuestos y posibilidades, el desarrollo de la idea. Por virtud de esta fricoión del carácter incompleto de la totalidad con la necesidad, determinada temporalmente, de vivir ahora o nunca, de elegir, de decidir, surge primero una específica conciencia de falta de libertad en forma de conciencia de sujeción a un tiempo y a un lugar, de angostamiento de las seguridades y comprobaciones que son idealmente posibles. Pero después realizo la experiencia de que esta elección determinada temporalmente, no *sólo* es lo irremediablemente negativo y falto de libertad que tiene que ser realizado forzosamente sin haberse completado la idea, sino que sólo en esta *elección* soy consciente de la libertad para mí, la cual es *libertad originaria*, porque yo sólo en ella me reconozco verdaderamente como mí mismo. Todos *los demás* momentos de la libertad, vistos desde aquí, no parecen más que *supuesto* para que surja esta libertad existencial, profundísima. Esta libertad se sustrae a toda objetivación y toda generalización. Después de que, reconociéndolos, me he apropiado de los anteriores momentos, se abre ahora por primera vez el límite donde yo, o bien desesperadamente me doy cuenta de no ser en absoluto o me percato de un ser originario. Quien es él mismo, elige en su «histórica» irrepetibilidad, revelándose de ese modo a sí mismo y a la otra «existencia».

La elección *existencial* no es el resultado de una lucha entre los motivos (esto sería un proceso objetivo), ni sólo la decisión puramente aparente tomada después de hacer, por así decir, una operación aritmética que da un resultado como el único exacto (esto sería impositivo, yo no podría más que reconocerlo como evidente y guiarme por él), no es tampoco la obediencia a un imperativo formulado objetivamente (tal evidencia es o forma previa o desviación de la libertad): Por el contrario, lo decisivo de la elección es que *yo* elija. A través del dominio de lo determinado y particular, se abre paso en la existencia empírica el contenido «histórico», inabarcable objetivamente, no con la conciencia de la necesidad originaria del verdadero *sí mismo* en la existencia empírica.

Esta elección es la *resolución* de ser yo mismo en la existencia empírica. La resolución, como tal, no es todavía la voluntad racional, la cual, a pesar de todo, siempre puede «resolver» algo finito. No estriba tampoco en la despreocupada ejecución de una existencia empírica esforzada y ciega. Sino que la resolución es lo

Resolución = salto

que se da la voluntad a sí misma como el regalo de que yo, queriendo, puedo ser verdaderamente; *partiendo* de ello yo puedo querer, pero a *ello* ya no puedo quererlo. En la resolución aprehendo la libertad por la esperanza de que, en definitiva, me encontraré a mí mismo por el hecho de que puedo querer. Pero la resolución se patentiza en la elección concreta:

Esta elección es por completo *mediata*. A la vista de todas las objetividades en el dominio de lo posible y examinada por la reflexión sin fin del sujeto, se pronuncia la absoluta decisión de la «existencia». Pero no es el resultado de las reflexiones, aunque ha pasado a través de éstas y, por tanto, no podría existir sin ellas. La resolución, como tal, estriba sólo en el *salto*. Sobre la base de las reflexiones no llegaría nunca más que a probabilidades. Pero si mi acción estuviera determinada sólo por la probabilidad, yo no tomaría existencialmente ninguna resolución, pues ésta es *incondicionada*. Si además, lo que decide la acción sólo es el resultado de un cálculo de probabilidades, entonces la resolución en general se ha *disipado*; pues en ella el criterio supremo de la verdad no es el éxito, sino que lo escogido sigue siendo verdad aún en el fracaso. Por último, con mayor razón, no es la resolución, en contraposición con la intuición, el mero capricho inmediato, sino que es dónde *yo sé lo que quiero* en la concreción «histórica» de mi existencia empírica. Si no lo he considerado todo, si no he encontrado en la evaluación de las posibilidades, si no me he perdido en la reflexión sin fin, no tomo una resolución, sino que obedezco a una inspiración ciega.

No obstante, la resolución es también *inmediata* por completo. Pero no es la inmediatez de la existencia empírica, sino la del auténtico *ser-sí-mismo*. Resolución y ser-sí-mismo son la misma cosa. La irresolución en general es deficiencia en ser-sí-mismo; la indecisión en ese instante no hace más que patentizar que todavía no me he encontrado. Pero elección y resolución, claridad y origen, coinciden a la vez. Si la resolución parece *capricho*, objetivamente no hay en verdad criterio para la diferenciación, pero subjetivamente la resolución es precisamente el polo más radicalmente opuesto a la arbitrariedad; lo que parece capricho es la libertad de aquél que tiene que obrar así por el hecho de ser él mismo.

Considerada en el tiempo, la elección de la resolución es de tal importancia que lo elegido queda *establecido* incondicionadamente. No puedo anularlo, pues yo no estoy otra vez como un Otro

detrás de lo que soy como yo mismo. Si, no obstante, lo anulo, como lo que yo era en ello, entonces me anulo, a la vez, a mí mismo. La existencia empírica aprehendida en la resolución originaria es la *fuente* de la cual yo vivo y por la cual todo lo nuevo es vivificado. En la resolución surge el *movimiento* que puede dar continuidad a la vida, por sí misma, en la dispersión de su existencia empírica.

La libertad de esta elección no es la libertad de elegir, que sólo existe cuando no hay estorbos exteriores que impidan realizarse tranquilamente a la elección, sino que, objetivamente *inconcebible* pero consciente de sí misma como libre origen, es el *auténtico sentido* incomparable *de modo absoluto*. Pues en ella me hago absolutamente responsable de mí mismo, mientras que, desde fuera, se me hace responsable de la acción según su mera facticidad. La elección expresa para la conciencia que en la decisión libre no sólo actúo en el mundo, sino que creo mi propio ser en continuidad «histórica». Yo sé que no estoy solamente ahí y soy de tal manera y, a consecuencia de ello, actúo así, sino que en la acción y la decisión soy también, al mismo tiempo, origen de mi acción y de mi ser. En la resolución experimento la libertad en la cual no solamente decido sobre algo, sino sobre mí mismo y no puedo separar la elección y el yo, sino que yo mismo soy la libertad de esta elección. La simple elección parece solamente una elección entre objetividades, pero la libertad es la elección de mí mismo. Así, pues, no puedo siquiera ponerme frente a mí y elegir entre mí mismo y no ser yo mismo, como si la libertad sólo fuera un instrumento para mí. No; en tanto que elijo, yo soy; si no soy yo, no elijo. Lo que yo mismo sea está, en verdad, todavía pendiente porque todavía decidiré, en tanto, yo no soy todavía. Pero este no ser, en el sentido de no ser un ser definitivo en la manifestación empírica, queda iluminado por la certidumbre existencial de mi ser, allí donde eligiendo, llego a ser origen por virtud de mi resolución.

Esta resolución al elegir es originariamente *comunicativa*. La elección de mí mismo es, al mismo tiempo, *elección del otro*. Pero la elección del otro no es, por ejemplo, de forma que me ponga absolutamente de antemano como un ser que ya existe, colocándome fuera de los hombres, entre los cuales yo escoja después los pocos con que me quiero vincular. Esto significaría que yo evaluaba y comparaba a los otros como si yo fuera aún sin ellos. La verdadera elección del otro no es una elección, sino la resolución origina-

ria a comunicarme incondicionalmente con aquél con el que me encuentro como a mí mismo. No es buscando a mi alrededor, sino por estar dispuesto a la resolución cómo encuentro la comunicación «histórica» incondicionada. No es sólo mi destino exterior, sino también mi ser el que se entrelaza con el otro. En el origen de la elección, en cuanto resolución, no hay alternativa ni pregunta. Sólo desde la certidumbre de este origen se deciden las alternativas y se contestan las preguntas.

4. Huída ante la libertad.—El hombre que ha probado la libertad originaria, haciéndola fundamento de sí mismo, no conoce ahora como auténtico ser *más* que el ser de la libertad. Acaso quisiera, en lo posible, no ser en sí más que un ser dado, aprehenderse por completo, en lo posible, como su elección y su responsabilidad. Frente a lo dado cobra aquella posición, en la cual se hace responsable a sí mismo de lo dado porque no lo recibe resignadamente sino que, como suyo propio, lo *adopta*, hasta donde se extiende la libertad originaria. Sabe que su ser-sí-mismo queda abandonado cuando niega su identidad con su existencia empírica en su «historicidad». En esta autoidentificación estriba la resolución y, por tanto, el comprometerse, que es incondicionado. En éste, abandono las posibilidades para llegar a ser realmente. Desde el vacío de la riqueza exuberante del mundo que pudiera ser, penetro en la plenitud del mundo, pobre comparado con aquél, el cual, haciéndose real, está soportado por el ser-sí-mismo.

Sin embargo, al mismo tiempo *me espanta* comprometerme: no quiero ser real sino nada más que posible: mis reflexiones y proyectos no imponen, como tales, ningún resultado en el sentido de decisión; no sólo la intelección de los hechos, siempre insuficiente, sino incluso la intelección rematada en la idea de un fundamento bastante para resolver. La elección, en tanto no se realiza, implica algo incierto y, por tanto, inquietante. Necesita una incertidumbre insuperable. Si ésta falta, ante la decisión, que nunca se puede deshacer retrospectivamente y que incluye la esencia de mí mismo, me espanto, pues yo no puedo saber *contemplativamente* cuándo mi ser mismo está en cuestión.

De aquí que la *crisis del no saber* preceda a la certidumbre; la angustia, el retroceso momentáneo ante lo que no sé es el último intento para evitar el falso camino y el último respiro antes de la decisión. Por el hecho de que esta angustia de hacerme libre no la puedo participar con el otro, sin el cual, no obstante, no me llega

la realidad del ser, se hacen posibles la completa soledad en la crisis y la comunicación más profunda en la decisión. Por el hecho de que la decisión es la clara y reflexiva inserción, en el mundo en la que conquisto mi ser, cuando falta la libertad originaria resulta el violento tambaleo en el cual, sin saber y sin elección, decido en el vacío. Yo renuncio a mí mismo, para resurgir con una autoconciencia condicionada exteriormente, sólo social y no existencial, y desempeñar un papel en el cual ya no hay un sí-mismo.

Yo tengo que experimentar el no-ser de mí mismo cuando no sé qué debo hacer; cuando ni el cálculo, ni la ley, ni el desarrollo de una idea me dicen, con validez universal, lo que tengo que hacer; cuando, quedándome finalmente en todo esto en lugar de saber realmente que «este es el camino» quisiera sustraerme a la libertad; cuando en lugar de decidir, dejo que el azar decida de mí. Aquí se desliga o se vincula en el origen más profundo la comunicación de «existencia» a «existencia». Quien declara de tal modo su no-ser, se ha zafado, por así decir.

Pero la esencia de la manifestación de la «existencia» en la realidad temporal es que tiene que ser decidida. O bien decido yo («existiendo») o bien se decide de mí (en lo que yo, convertido en material de otro, estoy sin «existencia»). Nada puede quedar sin decidir. Sólo hay un limitado margen de posibilidad temporal, más allá del cual ya no se puede aplazar la decisión sin que se decida sobre mí en lugar de ser yo quien decida.

La libertad, que es posibilidad en el saber, el albedrío, la ley y la idca, dejan, todavía, por así decir, un espacio vacío. Si la pregunta acerca de la «libertad de qué» se contesta mediante la destrucción de todas las objetividades, surge tanto más apremiante el problema de la «libertad para qué». Si no sé lo que quiero, me quedo perplejo ante las infinitas posibilidades, me siento como si no fuera nada, y tengo, en lugar de angustia en la libertad, angustia ante la libertad.

En muchas pequeñas acciones —sin darme cuenta en el detalle, pero determinando en el conjunto mi ser mismo— realizo los pasos en los cuales me gano o me pierdo. O bien me resisto a decidir; me ciego porque eludo el querer: la libertad, por virtud de la cual me ligo, me llena de horror a causa de que decido algo para siempre; yo quisiera apartar la responsabilidad y dejar que las cosas acontezcan a su guisa. O bien yo sigo en las pequeñas acciones, internas y externas, mi camino tranquilamente, sin violencia, in-

cluso sin darme cuenta, y voy madurando para ser yo mismo cuando llega la hora de las decisiones verdaderas. El hecho de abrazar la libertad o de huirla es la manifestación desplegada en el tiempo de lo que yo soy.

5. El pensar la libertad «existencial».—La libertad formal era saber y albedrío; la libertad trascendental era la certidumbre de sí mismo en la obediencia a una ley evidente; la libertad como idea era la vida en una totalidad; la libertad existencial era la autocertidumbre del origen «histórico» de la decisión. Sólo en la libertad existencial, que es absolutamente inconcebible —es decir, no existe para ningún concepto—, se *cumple* y satisface la conciencia de la libertad. Esta libertad no se realiza sin conocimiento, ni sin darse cuenta de que es posible un capricho que, por de pronto, en la manifestación del orden legal, se profundiza haciéndose libre elección del deber y obediencia a la idea, para ser, por último, rebasado por el origen absolutamente único e irrepetible que se esclarece en estos supuestos. Lo que entonces, por la lejanía de la ley, ya no se hace claro como lo verdadero —sin que tenga por eso que faltar a una ley pero sí elevándolo con ello a ley— está cierto de sí en la cercanía del ser-sí-mismo con el otro ser-sí-mismo. Por virtud de su origen, la libertad existencial se opone a la superficialidad del azar; por virtud del deber existencial, a la arbitrariedad de la volición momentánea; por la fidelidad y la continuidad al olvido y la dispersión.

Pero el principio y el fin del esclarecimiento de la libertad sigue siendo que la *libertad no puede ser conocida, pensada* objetivamente en ninguna forma. Estoy cierto de ella *para mí*, no pensándola, sino al existir; no considerándola y preguntando por ella, sino al realizarla; todas las proposiciones sobre la libertad son, por el contrario, medios de comunicación siempre mal entendidos que sólo indirectamente aluden a ella.

La libertad no es absoluta sino que, a la vez, siempre está vinculada; no es posesión, sino conquista. Lo mismo que ella, el *pensarla* no existe más que *en movimiento*. La conciencia de la libertad no se puede expresar con una única expresión característica. Sólo en el movimiento de una expresión hacia otra se patentiza un sentido que no es visible por sí solo en ninguna expresión aislada. Cuando en el «*yo elijo*», la conciencia de decidir capta la auténtica libertad, esta libertad no está, sin embargo, en el albedrío de la elección, sino en aquella necesidad que se expresa como

«yo quiero» en el sentido de *«yo tengo que»*. En ambos, la «existencia» se cerciora de su ser originario diferenciándose de la existencia empírica, y en este momento pudiera decir «yo soy», refiriéndose de ese modo a un ser, que es el ser de la libertad. Todas las expresiones —yo soy, yo tengo que, yo quiero, yo elijo—, como tales, no hacen más que reunirse en la libertad, pues cada expresión por sí, sin ser interpretada por todas las demás, significaría existencia empírica o necesidad instintiva o capricho psíquico. En la conciencia de libertad se funden de tal manera todos esos distintos aspectos porque es en el origen donde está la profundidad de la cual esos aspectos particulares emergen como formas de manifestarse; no hay elección sin decisión, ni decisión sin querer, ni querer sin «tener que», ni «tener que» sin ser.

Así, pues, una de las fórmulas, comprendida en su sentido *inmediato*, no capta más que una mera existencia empírica; sólo al aclararse *trascendiendo* capta la posible «existencia». Si digo, aspirando a la libertad, *«yo llego a ser»*, esta expresión capta algo falto de libertad en tanto que no es más que mi desarrollo como pasivo despliegue en el tiempo; pero es la libertad cuando por ello pienso la continuidad «histórica» del querer sustancial.

Las locuciones *«yo puedo»* o *«yo no puedo»* significan, sean verdaderas o falsas en el caso particular, en primer lugar, las fuerzas físicas y psíquicas del individuo empírico y su esfera de poder en una situación, no la «existencia». Al identificarme en absoluto con la existencia empírica, me convierto en objeto y renuncio a mí como «existencia». Pero el sentido es muy distinto cuando el «yo» se piensa como «existencia». Entonces es posible, tomándola en el sentido de la libertad trascendental, la proposición: *yo puedo, porque yo debo*; en el sentido de la libertad existencial, *yo puedo, porque tengo que...»* Este poder ya no se refiere a la realización de hecho de una finalidad en el mundo, sino a la acción interior y exterior, incluso cuando yo fracaso en ella en sentido empírico. Es la incondicionalidad del poder que en la conciencia de la libertad originaria no conoce límites.

SER EMPIRICO Y SER LIBRE

1. La pregunta por el ser de la libertad.—En mi *infancia* mi independencia no me es todavía problemática. En la relación

con los padres yo estoy anulado de una manera peculiar. Lo que más tarde puede existir en comunicación por virtud de la libertad, está todavía en una trascendencia no puesta en cuestión: los padres son como sus valedores y nuncios; los antepasados y Dios son como la mítica serie del ser en el cual me refugio.

Aún en el instante en que formulo la *pregunta* por la libertad, me parece, como si yo desde siempre hubiera sido libre en posibilidad, pero como si hubiera vivido dormitando en una oscura dependencia, de la que ahora tuviese que libertarme. En cuanto que yo mismo puedo preguntar, examinar y decidir, se me ilumina confusamente, al tiempo que surge, la necesidad de mi propia responsabilidad. El sentimiento ético despierta con la posibilidad de estar sobre sí mismo. Una sombra cae sobre la trascendencia incuestionada que me alberga. El primer ser del yo existente como hecho y conciencia es una desavenencia respecto al mundo y como expectativa de mí mismo que me exige y requiere.

La cuestión de la libertad me puede *concernir* en dos maneras igualmente originarias:

Me veo descender hacia *lo inconsistente* y pierdo pie cuando tomo en serio la desavenencia con el mundo. Pero la libertad que despierta me limita de nuevo por virtud del contenido de la sustancia «histórica», en la cual radicaba yo ingenuamente y a la cual no puedo ni quiero rechazar traicionándola. La libertad se prueba a sí misma al realizarse. Por virtud del contenido de su procedencia, cuida de su positividad en los límites de su nulidad formal.

Entonces surge de nuevo la *posibilidad de la falta de libertad* que parecía quedar a mi espalda. Entonces concibo el pensamiento de que acaso no hay, en general, libertad. Después de este primer despertar, perplejo de cómo debo sentirme, todavía sin auténtica autonomía, sigo dejándome conducir y obedezco, aunque con callada reserva. Miro alrededor de mí orientándome en el mundo. Acaso soy dependiente por completo, sin saberlo, acaso la libertad era el pensamiento engañoso de algo que no hay en absoluto, y la propia responsabilidad, sin la cual ahora ya no puedo ser yo mismo, acaso era un fantasma. Afectado por la posibilidad de una no-libertad absoluta me estremezco de horror hasta las raíces de mi ser. Inseguro de la libertad, quisiera demostrarme que la hay; pero, incapaz todavía de cerciorarme actuando por virtud de mi ser-sí-mismo, quiero tenerla demostrada objetivamente como posibilidad.

Este impulso perdura a lo largo de la vida. No me basta con

percatarme interiormente de la libertad, sin conocerla; cuando me parece haberla perdido como realidad de mí mismo, quisiera *volver a conquistarla* en forma objetiva. De aquí dimanan pensamientos, los cuales fracasan por sí, pero que al hacerlo, y por contraste, tanto más decisivamente remiten a la verdadera libertad, de cuya posibilidad en peligro han surgido antes al preguntar por ellas.

2. Argumentos que quieren demostrar la realidad empírica de la libertad.—Pienso la libertad como un *comienzo sin causa.* Hay libertad allí donde ha comenzado una serie nacida de la nada. El mundo en general o algo en el mundo debe comenzar sin que pudiera establecerse una causa ni aún sólo preguntar por ella. Sin embargo, un primer comienzo, que fuera el límite irrebasable del preguntar por una causa, sería un pensamiento objetivamente insostenible. Es un pensamiento que no se puede realizar en una realidad empírica, pues cada vez que se afirmase un comienzo absoluto, tendría que preguntarse inevitablemente por el «de dónde» y el «para qué». Es imposible que se pudiera encontrar alguna vez un hecho para el cual estas preguntas fueran imposibles. Las cadenas de las causas conducen objetivamente, en todo, a lo infinito, y objetivamente yo ni puedo decir que hay un comienzo ni que no lo hay.

Un comienzo absoluto, cuando se pregunta por su causa, sin salir de él en la respuesta, sería la *causa sui.* Pero este pensamiento contiene algo imposible, porque es un círculo vicioso o una contradicción en sí. Como pensamiento no tiene objetivamente consistencia y sólo puede ser medio de expresión para dilucidaciones en las cuales ya no está pensado como concepto de un ser objetivo.

Después se intenta crear, por así decir, espacio para la libertad, aunque no tiene realidad empírica, mostrando los *huecos* y brechas que hay en el tejido de las necesidades impositivas. Se busca más allá de los límites objetivos de las leyes causales un residuo que ya éstas no dominan. Pero aún cuando se las pudiera señalar, sería un mal emplazamiento de las forzosidades causales. Sería demostrar muy poco para satisfacer nuestra conciencia de la libertad. Respecto al intento mismo, hay que decir:

La hipótesis de un mundo regido hasta el último detalle por las leyes causales tiene pleno sentido para el conocimiento fáctico; pues sólo en tanto que existe un orden legal es posible el conocimiento de validez general. Pero este orden es precisamente, por esto mismo, indemostrable como afirmación de un ser absolu-

to, objetivo del mundo. Objetividad no significa aquí más que cognoscibilidad mediante leyes. Lo que no está sujeto a leyes, sólo podría captarse ciegamente como dato, sin conocerlo en manera alguna, de suerte que si la libertad pudiera ser pensada como encontrable fuera de la causalidad, en todo caso no se la podría conocer allí o se postularía de nuevo una ley, todavía no descubierta, la cual se anularía de nuevo.

Teóricamente es muy posible que en el límite del conocimiento se presente un *residuo* irreductible, al cual se sienta como un límite de la ordenación sometida a leyes. Entonces no es objeto de la experiencia más que lo que está dentro de este límite; la experiencia del límite, como tal, queda vacía, no puede conocer su «más allá», pues no puede hacer acerca de su existencia empírica ninguna clase de afirmaciones positivas. Una afirmación semejante, en cuanto que se pudiera demostrar como exacta, eliminaría el residuo al introducirlo en el mundo del orden legal.

Pero entonces, si tal residuo, del que nada se puede decir, se mostrase como límite sería posible preguntar por la relación entre este residuo cognoscible objetivamente como límite del orden causal y la libertad «existencial»; es decir, si en adelante, por virtud del pensamiento de este residuo, si bien indirectamente, la libertad puede ser demostrada por el hecho de que existiera algo, para lo cual —como para la libertad— la causalidad no rige. Pero entre el residuo, que se supone exento de causalidad, y la libertad «existencial» no hay, en general, relación alguna. La libertad «existencial», que se comprende a sí misma, no sólo no afirmará su objetividad, sino que tampoco la buscará, porque sabe que toda posibilidad objetiva capta algo absolutamente distinto de aquello que es y de lo cual está cierta y segura en sí misma. Pero si diésemos el paso de convertir la autocertidumbre «existencial» de la libertad en la afirmación objetivante de que hay una libertad, la relación entre esta libertad y aquel residuo en los límites de la legalidad objetiva nunca rebasaría, sin embargo, la posibilidad de que el *comienzo*, como legalidad absoluta en el sentido objetivo, pudiera ser la envoltura externa para el origen en sentido «existencial». Pero faltaría toda relación especificada demostrable: subsistiría el carácter dispar del comienzo objetivo y del origen «existencial», y, por tanto, con ello el error cometido en el primer paso que quiso objetivar la libertad «existencial».

Estos pensamientos han cobrado eficacia merced a los métodos

de la física, que concibe algunas de sus *leyes como estadísticas*, las cuales, si rigen de modo inquebrantable, es a causa de la infinidad de los procesos atómicos particulares que acontecen en la materia, sin que ninguno de estos procesos, tomado aisladamente, sea cognoscible como necesario conforme a leyes. En estos casos la ley física se comporta, respecto a los procesos atómicos singulares, lo mismo que una regla estadística respecto a las distintas acciones personales en la sociedad humana. El movimiento del átomo aislado es tan poco conocido como la acción singular externa de las personas, que sólo puede ser calculada estadísticamente. Así como las reglas estadísticas no pueden suprimir de un modo lógicamente necesario la libertad de la persona singular, tampoco los procesos atómicos singulares son conocidos por leyes naturales estadísticas. Pero mientras que yo como persona me doy cuenta de mi hacer y en la comunicación participo en la libertad del otro, y, por último, veo de un modo psicológicamente objetivo todo un mundo donde la estadística sólo cuenta algo exterior, aquel proceso atómico singular no es para mí absolutamente nada. La analogía *metódica* no tiene, como necesaria consecuencia, la comparabilidad de las cosas mismas. Más allá de esta analogía falta toda relación entre las cosas mismas. La analogía quedaría sin consecuencia para el pensamiento de la libertad aun en la objetivación al afirmar que, en aquellos procesos singulares atómicos no sujetos a leyes, hay algo que desde un más allá del espacio y el tiempo actúa dentro del espacio y el tiempo, análogo a como yo mismo, desde este lado del espacio y tiempo, actúo en el espacio y el tiempo. La supresión de la cosicidad temporal y espacial palpable instalaría un ser-objeto como más allá y más acá que, sin embargo, de hecho no sería nada para el conocimiento. Al filosofar sobre la libertad le es útil esta nueva física por razón de que impide, sobre su propia base, la absolutización de su mundo en un ser en sí en el que nosotros mismos estamos incluídos por completo. La nueva física nos hace evidente y eficaz lo que Kant nos había dicho con el pensamiento filosófico y, por tanto, no impositivo: la noción de que el ser no se agota con el ser, entendido como existencia de cosas sometidas a leyes.

La solución específica de Kant a la cuestión de cómo está relacionada la libertad con la existencia empírica en el mundo, mediante la diferenciación de los dos modos de ser del fenómeno y de la cosa en sí, diciendo: aquello mismo que para mí como ob-

jeto está en el fenómeno sometido absolutamente a leyes causales (el individuo psicológico y su carácter empírico) es libre en sí (carácter inteligible), es una solución que podemos invalidar en cuanto que en esta formulación hay la objetivación en dos mundos, pues sólo hay un mundo de los objetos. Pero en cuanto no es más que una irremediable formulación que trata de objetivar el ser de la libertad, es verdad para nosotros. La libertad no está, por así decir, admitida en algún hueco de un mundo que en lo demás está ordenado conforme a leyes. Su salvación objetiva resulta siempre tan mezquina que lo mejor para ella es no ser salvada. Pero aún peor: su salvación objetiva la convierte también a ella misma en algo aparentemente objetivo, y de este modo en algo heterogéneo con ella misma.

3. ORIGEN DE LA CONCIENCIA DE LIBERTAD.—No hay libertad fuera del ser-sí-mismo. En el mundo objetivo de las cosas no hay lugar ni hueco para ella.

Pero si yo conociera el ser de la trascendencia y todas las cosas en su eternidad, la libertad sería, por esta razón, innecesaria y el tiempo quedaría cumplido: yo estaría en la eterna claridad, allí donde ya nada necesita ser decidido. Pero, como yo estoy en la existencia temporal, sólo conozco la existencia empírica tal como se me muestra en la orientación intramundana, pero no el ser en su eternidad.

Pero yo tengo que querer porque *no* sé. Sólo a mi querer se le puede patentizar el ser inaccesible al saber. El no-saber es el origen del tener que querer.

Este es el apasionamiento de la existencia: que bajo el no-saber no sufre de modo absoluto, porque lo que quiere lo quiere en libertad. Me desesperaría en el no-saber con el pensamiento de una inevitable falta de libertad.

El origen de la libertad la excluye de la existencia empírica que investigo; en ella tiene su fundamento el ser que yo mismo puedo ser en la existencia empírica.

LIBERTAD Y NECESIDAD

Cada forma de libertad tiene sentido respecto a una traba que, como necesidad, es para ella *resistencia* o *ley* u *origen*. La conciencia de la libertad se desarrolla en *contraposición* con la nece-

sidad o en *unidad* con ella. Una libertad que haya superado *todas* las oposiciones es un fantasma.

1. La resistencia de lo necesario.—Lo que *no hace más que acontecer* no es libre. Lo que concibo como *naturaleza* está *determinado* en su acontecer por la necesidad. Como dependiente de una causa, como *causado*, está sustraído a la arbitrariedad. La determinación de su existencia empírica es necesaria tal como es a causa de otra cosa.

Si llamo a todo lo real Naturaleza y, por tanto, identifico todo ser con esta forma de existencia empírica necesaria, entonces yo mismo soy Naturaleza. Si, a causa de la exclusividad y unicidad de esta necesidad, afirmo el ser como Naturaleza, entonces ella, tal como es, es buena, y yo soy bueno tal como soy. Me abandono apasionadamente a mis instintos, impulsos, inclinaciones, humores y confío en el buen momento que siempre se repite. Pero, si argumento, entonces disculpo, justifico. En lugar de justificarme como libertad, partiendo de mí mismo, al haberme sustraído a toda conexión natural, me justifico partiendo de lo otro como lo dado, en lo cual yo mismo soy dado. Porque algo es real, es bueno (ética naturalista).

Pero no me puedo quedar detenido en esta concepción. Yo afirmo la independencia de juzgar y querer contra la realidad natural. La realidad es en sí problemática; o bien la considero indiferente, ni buena ni mala, o bien por esencia como corrompida de raíz. Me importa no seguirla, sino realizar algo que no sólo esté ahí porque resulte de ella como tal. Lo que es bueno no puede ser demostrado o fundamentado partiendo de alguna realidad, sino que se muestra mediante su realización. La voluntad juzgadora se asienta sobre su propio fundamento contra la realidad, aun cuando en la realidad fracase. El hecho de que algo sea natural no es para ella una norma, ni tampoco el que algo no sea natural o real o posible es una razón en contra. Es, a pesar de todo. Lo que no es natural es apresado si, emanado de la «existencia» originaria, puede ser puesto como verdadero. Este sentimiento ético no es a menudo más que negatorio, y su contenido, aun en el caso de realizaciones objetivas, absolutamente trascendente. La rigidez y la violencia, que enajenan el mundo y la existencia empírica (que sólo en el mundo puede llegar a sí misma), determinan la conciencia de una independencia completa (ética heroica).

La diferenciación entre natural y no natural se hace posible por virtud de una doble significación: lo natural es, a veces, lo que no es más que real, y otras, lo normativo. Lo natural real y lo natural normativo no pueden ser separados en concreto de un modo decisivo. En cada caso lo natural es, al tiempo, algo real, que como tal me liga (dígale sí o no), y en cada caso lo real como tal tiene además cierto carácter de exigencia. Yo no soy por completo miembro del proceso natural ni tampoco opuesto a la Naturaleza como absolutamente autónomo. Toda diferenciación entre actitud natural y actitud heroica no se refiere más que a los extremos mencionados: en el primer caso, el límite en que lo dado por la Naturaleza todavía no ha llegado a serio conflicto con la conciencia de la libertad; en el segundo caso, el límite en que una conciencia aisladora de libertad ha llegado hasta el desprecio de todo lo existente, dado naturalmente en mí y fuera de mí. Estos extremos esclarecen la situación que yo experimento *entre* ellos. La libertad, fundamentada en un absoluto, es relativa en el mundo; siempre tiene enfrente algo dado por la Naturaleza, que, para ella, es dependencia, resistencia, impulso, materia. Pero ella tampoco es nada, sino en contraposición a la mera Naturaleza, y únicamente lo es al diferenciarse mediante el saber.

Frente a lo naturalmente dado actúa la voluntad, emanada de la libertad trascendental, con la conciencia de otra necesidad distinta; no sujeta a leyes naturales, sino a las leyes del deber. Esta necesidad se formula con proposiciones en forma de mandatos y prohibiciones. Después, en lo sucesivo, estas vigencias, que han surgido de la libertad al reconocer su evidencia, se convierten en la carga obligatoria de la legalidad. Contra ellas se producen conflictos emanados de la libertad existencial originaria. Surge una nueva libertad que se ve frente a una necesidad que anteriormente procedió de la libertad. Tiene forzosamente que imponerse contra las exigencias petrificadas para crear nuevas formas de validez.

Así, pues, la libertad existencial se ve entre dos necesidades: la necesidad de la Naturaleza, como resistencia irreductible de lo real, y la legalidad del deber, como forma fija de la regla. Está en peligro de desvanecerse entre ambas. Pero, si quiere sustraerse en absoluto a ellas, en lugar de moverse en la más íntima proximidad de ellas entonces se pierde forzosamente en lo fantástico.

La conciencia de libertad que quiera fundamentarse por entero sobre sí no podría sostenerse en esta radical independencia. Sólo

se podría sostener si se pudiera hacer valer en ella una libertad absoluta en la cual todo ser fuera acogido.

2. El fantasma de la libertad absoluta.—La idea de una libertad absoluta se orienta hacia un ser que suprime la limitación de toda libertad sin suprimir la libertad misma. Toda libertad, que es libertad de un individuo, tiene que estar en oposición, desarrollarse en proceso y lucha, y, por tanto, estar siempre limitada. Una libertad absoluta sería la libertad de una totalidad que no tuviera ya nada fuera de sí y todas las resistencias las tuviese dentro de sí. Si hay libertad absoluta, entonces es libertad lo que es en sí. Este pensamiento de una libertad absoluta ha sido desarrollado de la manera más perfecta por Hegel.

El sujeto no tiene en aquello que se le opone nada que ya le sea extraño, y, por tanto, ningún límite ni barrera; por el contrario, se encuentra a sí mismo en el objeto. En cuanto que lo consigue, el sujeto está satisfecho en el mundo. Toda oposición y contradicción están resueltas. La libertad es estar en lo absolutamente Otro; sin embargo, en sí mismo. Una libertad únicamente subjetiva sería falta de libertad, porque tendría frente a sí como necesidad algo que es solamente objetivo. La libertad es la conciliación; se realiza en el pensamiento puro del hombre, en el cual el espíritu se piensa a sí mismo. Este puro pensamiento como libertad absoluta es la filosofía, que no tiene más objeto que el espíritu o Dios, y, por tanto, es servicio de Dios. Pero el hombre no puede mantenerse en el pensamiento puro, sino que tiene menester de la existencia sensible. En ésta se desarrolla, por tanto, una serie gradual de libertades y satisfacciones relativas que sólo en el pensamiento puro del filósofo o en su grado anterior, el de la religión, llegan a la verdadera reconciliación. Así hay la satisfacción inmediata merced a la resolución de los contrarios en el sistema de las necesidades sensibles (sin embargo, las satisfacciones son de índole finita y limitada; por el hecho de que la satisfacción no es absoluta se continúa sin cesar en una nueva necesidad). Después hay la satisfacción y libertad espirituales en el saber y el querer, en los conocimientos y las acciones. El ignorante no es libre, pues siempre tiene enfrente un mundo extraño; el impulso de la curiosidad de saber es el esfuerzo para suprimir esa falta de libertad. El que actúa trata de que la razón de la voluntad consiga realizarse. Esta realización de la libertad se ejecuta en la vida del Estado. Pero también aquí, por seguir siendo el campo de lo finito,

se producen dondequiera oposición y contradicción; la satisfacción no pasa de ser relativa. La libertad absoluta no existe más que en la región de la verdad en sí que cobra realidad en la religión y en la filosofía.

Así dice Hegel. Esta libertad absoluta es notoriamente, o bien un mito del ser de la divinidad que se piensa a sí misma (y entonces tiene sentido como cifra), o bien la aclaración de una forma de conciencia absoluta que se realiza en el conocer (y entonces capta algo verdadero). En ambos casos se la piensa como libertad real. Pero entonces no es lo que pretendía ser, pues ni en el mito ni en la experiencia contemplativa de la conciencia absoluta puede el hombre aprehender el ser de la libertad de tal manera que, como exige este contenido por su sentido, pudiera quedarse en él. Este pensar de la absoluta libertad penetra en un campo que no es de hecho absoluto, sino que tiene algo fuera de él, hacia donde el pensante en seguida vuelve a caer.

Además, la libertad absoluta no es una verdadera libertad, en cuanto que en ella la «existencia» queda suprimida en favor de algo general y total; no sólo desaparecen sujeto y objeto, sino que, al desvanecerse todas las contraposiciones, la «existencia» misma se evapora en nada.

Por último, la libertad absoluta es absurda: la libertad se queda vacía donde no encuentra oposición; la libertad existe en lo contradictorio como proceso. No puede quedarse en nada conseguido; su auténtico contenido estriba en desaparecer; en la manifestación de la «existencia» en la realidad empírica es donde tiene su lugar, pero no en la trascendencia ni en la Naturaleza. Acaso su último sentido sea querer suprimirse a sí misma; aquello en lo que queda suprimida y absorbida ya no es libertad, sino trascendencia.

3. Unidad de libertad y necesidad (libertad y «tener que»).—Mientras que la libertad en su existencia empírica objetiva puede aparecer como arbitrio o capricho, en su origen «existencial» se sabe francamente necesaria. Pero, si la identidad de libertad y necesidad sólo se realiza en el origen del individuo, no hay tampoco una libertad absoluta.

La necesidad que, por virtud de lo que he hecho hasta ahora, está depositada en la acción que voy a hacer es la necesidad propia que al mismo tiempo, como otra cualquiera, me determina por mí mismo. Toda elección existencial se esclarece como algo

definitivo, que una vez realizado no se puede deshacer retrospectivamente. Libre en la elección, yo me obligo por ella, yo realizo el acto y sufro las consecuencias. Sólo la clara conciencia de esta decisión hace de la elección una elección existencial. De este modo cada decisión es una base nueva en la formación de mi realidad «histórica». Desde entonces no quedo ligado por lo real empírico, que ha llegado a ser tal en virtud de mi acción, sino por el paso que yo, como creación de mí mismo, he dado en mí en el momento de elegir. Yo he llegado a ser tal como he querido. Aun cuando en el tiempo quedan siempre posibilidades, sin embargo mi ser está entonces ligado por sí mismo y al mismo tiempo todavía libre.

Esta necesidad, que está presente en toda nueva elección como vínculo y atadura en virtud del fundamento «histórico» propio, no hace más que manifestar la necesidad más profunda que está presente en la conciencia del «estoy ahí, y no puedo remediarlo»; es decir, en la conciencia de «tener que» que está ligada con la decisión más originaria de libertad de la «existencia». Aquí está el punto donde tienen pleno sentido aquellas locuciones tan notables: el hombre elige aquello que es necesario, pero que no se hable de «libre» elección; la libertad absoluta es la absoluta necesidad; la decisión suma en favor de lo justo se hace sin elección. Esta necesidad no ha sido nunca reconocida ni probada; la necesidad natural y la ley del deber se pueden aprehender objetiva y válidamente, pero esta necesidad existencial, no: de aquí el riesgo de comprometerse por entero en el punto culminante de la decisión; de aquí la imposibilidad de poder producir desde fuera y por razones la decisión. Pero de aquí también la profundidad y certidumbre de la conciencia originaria de la «existencia» en esta realización.

LIBERTAD Y TRASCENDENCIA

1. Libertad y culpa.—Por el hecho de que me sé libre me reconozco culpable (responsable). Yo respondo de aquello que hago. Puesto que sé lo que hago, yo lo tomo sobre mí.

No puedo descubrir en ninguna parte el origen en el cual *comienza* mi responsabilidad. No puedo delimitar mi culpa de tal



modo que yo conozca el punto inicial a partir del cual me hago culpable.

En la culpa, en la cual ya estoy cuando me doy cuenta de ella, quiero, en tanto que depende de mí, no ser más culpable; pero, no obstante, estoy dispuesto a tomar de nuevo sobre mí la culpa inevitable.

En ello experimento, a pesar de la claridad de mi libre decisión y por su virtud, la limitación de mi libertad, la cual yo, sin embargo, como mi propio hacer, juntamente con la limitación, reconozco como culpa. Yo *tomo sobre mí* lo que, según todo mi saber, no habría podido evitar. Así, yo tomo sobre mí el origen de mi ser, que está antes de cada una de mis acciones determinadas, como el fundamento *desde* el cual yo quise y tuve que querer; así también tomo sobre mí en la realidad lo que yo tengo que hacer, sin poder hacer otra cosa en la situación presente. Es como si yo me hubiera escogido anteriormente al tiempo tal como soy, y esta elección, de hecho nunca realizada, por la acción de tomarla sobre mí la reconociese como mía, y como si las realidades, en las cuales me encuentro a pesar de esto, las sintiera en mi conciencia de culpa como producidas por mí.

Si yo conociese dónde comienza mi culpa ésta sería circunscrita y evitable; mi libertad sería la posibilidad de evitarla. Yo no necesitaría tomar nada sobre mí, ni a mí mismo, en el sentido de haberme elegido en lo que no me doy cuenta de haberlo hecho; ni tampoco a la existencia empírica, en la cual ingreso y de la que me hago responsable al obrar.

En mi libertad tropiezo con otra cosa distinta de la necesidad de la culpa que parece suprimir la libertad, pero que, sin embargo, sólo existe para mí a causa de que, al asumir la responsabilidad, conservo mi libertad por el reconocimiento de mi culpa.

Mi culpa es, en el *seno* de mi libertad, una culpa determinada en cada caso y, por tanto, algo que yo intento que no caiga sobre mí. Pero mi culpa es, *por virtud* de mi estado de libertad, la culpa indefinible y, por tanto, inmensurable, fundamento de toda culpa particular en tanto ésta es irremediable. Mientras que yo, por ser libre, lucho contra la culpabilidad, ya soy culpable a causa de mi libertad. Pero a *esta* culpa no me puedo sustraer sin contraer la culpa de negar mi libertad misma.

Pues, o bien existimos en una actividad que es su propio fundamento, o bien no existimos porque la pasividad anula. Yo *ten-*

go que querer, pues querer tiene que ser mi ultimidad si es que en definitiva quiero *ser*. Pero, según la manera de querer libremente, se me puede revelar la trascendencia.

2. Dependencia e independencia.—Tal como soy, soy responsable de mí mismo, y, sin embargo, sólo en el estado de libertad descubro quién soy. Si parecía estar asentado completamente sobre mí mismo, ahora pregunto por mi dependencia o independencia últimas.

O bien soy *completamente dependiente*. Un Dios me ha arrojado en la existencia empírica. Yo mismo ya no soy, ni mucho menos, mi voluntad. Esta no me serviría para nada si la divinidad no la moviera. Quien no participe de esta gracia, que es inmerecida, está perdido.

O bien la conciencia de mí mismo se pronuncia calladamente contra tal dependencia. En la voluntad *yo me creo a mí mismo*, ciertamente que no de una vez, sino en la continuidad de una vida; no ciertamente de modo arbitrario partiendo del vacío, sino con un fundamento «histórico» de mi ser-así, el cual ofrece indeterminadas posibilidades para reformarme libremente. Me sé independiente en un punto central. Sólo desde él estoy referido a la trascendencia, la cual ha querido que me contraponga a ella libremente, porque de otro modo yo no puedo ser mí mismo. Yo mismo soy responsable de aquello que quiero y hago y de lo que soy originariamente. Incluso he de responder de mi existencia empírica, como si yo realizase la elección de mi ser, de la cual soy culpable. Pues hay en mí un origen, que soy yo mismo, desde el cual veo, si bien con culpa, mi manifestación como realidad empírica, a la que he de dar forma. La libertad exige convertir todo lo que soy en *mi* libertad y *mi* culpa.

En estas *dos* posiciones metafísicas, la de la absolutización de la gracia o la de la libertad independiente, reconocemos expresiones necesariamente inadecuadas en su precisión racional y unívoca rectilineidad para el misterio del fundamento trascendente. En la conciencia de la gracia se niega la libertad en favor de la única voluntad que actúa, la voluntad divina, como si en esta forma pudiera aún existir culpa *sin* libertad; en la conciencia independiente de culpa se afirmaría la libertad en favor de la propia responsabilidad, como si sin trascendencia pudiera aún haber culpa *en* la libertad. La tensión de ambos pensamientos sólo es la expresión para la conciencia que experimentamos de que la voluntad

es impotente para que la «existencia» se refiera a la trascendencia, juntamente con la experiencia de la libertad de la voluntad, en la ilimitada responsabilidad de mi hacer y mi ser.

3. Trascendencia en la libertad.—Si no hubiera trascendencia se plantearía la cuestión de por qué debo querer; no habría más que caprichos sin culpa, sin responsabilidad. De hecho sólo puedo querer, si existe la trascendencia.

Pero si hubiera simplemente trascendencia, mi voluntad desaparecería convertida en *obediencia* automática. Inversamente, si no hubiera en absoluto trascendencia mi simple voluntad *no podría producirla.*

Así como la libertad ya existe en cuanto que pregunto por ella, así también la posibilidad de la trascendencia sólo puede existir *en el seno de la libertad misma.* En cuanto que soy libre, experimento en la libertad, pero sólo *merced* a ella, la trascendencia.

La libertad *nunca es perfecta* en su realización; por el contrario, en la realización más decisiva para sí misma se encuentra ante la insuficiencia más abismática de que yo soy real, pero ni perfecto ni tampoco por aproximación a una posible perfección. En la realización estoy ya, por mi fracaso —que, como libertad, es culpa—, referido a mi trascendencia.

Como libre, estoy frente a ella, pero, sin embargo, no desligado de ella. Pues, como quiera que frente a ella no puedo señalarme como una perfección, aunque sólo sea transitoria, yo soy real para mí en mi libertad como imperfectibilidad, yo soy libre en el «tener que», el cual se hace consciente como culpa, pero este ser-real mismo ya está en su trascendencia. La trascendencia no es mi libertad, aunque está presente en ella.

Esta libertad trascendiente, juntamente con la conciencia de la necesidad que yo mismo soy en cuanto que la creo, es para mí el origen existencial más allá del cual no hay libertad.

Precisamente en el *origen* de mi ser-mí-mismo, en que creo sobrepasar las necesidades de las leyes de la naturaleza y del deber, me doy cuenta de que yo *no* me he creado a mí mismo. Cuando me vuelvo hacia mí, en el sentido de auténtico mí-mismo, se me hace patente, en la oscuridad de mi querer originario, que sólo pueda aclararse pero nunca por entero, que *donde soy por entero yo mismo, ya no soy sólo mí mismo.* Pues este auténtico «yo mismo», en el cual digo «yo» con plena presencia «histórica», me parece serlo por mi virtud, pero yo me sorprendo a mí mismo con

él, sin embargo; después de una acción, sé que yo sólo no pude hacerla, ni siquiera podría hacerla así otra vez. Allí dónde era auténticamente yo mismo en el querer, yo estaba dado al mismo tiempo a mí mismo en mi libertad.

Yo soy tal como llego a ser por virtud de otro, pero *en la forma* de mi modo de *ser libre*. De ahí la antinomia: aquello que yo soy, emanado de mí mismo, no puedo serlo *solamente* por mí mismo; puesto que lo soy desde mí mismo, soy culpable (responsable); puesto que no lo soy sólo por mí, yo soy lo que he querido por participación. Esta antinomia expresa la identificación de la conciencia de necesidad y de libertad en la trascendencia. En cuanto que me aprehendo desde la libertad, aprehendo mi trascendencia de la cual soy manifestación evanescente *en mi propia libertad*.

En la existencia empírica puedo *perder* la libertad al perderme a mí mismo. Pero sólo en la trascendencia puede *cesar* la libertad. Por virtud de la trascendencia soy yo como posible «existencia», es decir, como libertad en la existencia temporal. La decisión en favor de la libertad y la independencia contra toda imagen de este mundo, contra toda autoridad, no significa decisión contra la trascendencia. Quien está por entero sobre sí experimenta a la vista de la trascendencia del modo más decisivo aquella necesidad, que le pone por completo en las manos de su Dios. Pues ahora, para él, su libertad se le hace consciente como la manifestación temporal que tiene el afán de suprimirse a sí misma. La libertad tiene su tiempo y sazón. Es aún un estadio inferior que se quiere aniquilar a sí mismo. Sin embargo, este pensamiento sólo tiene sentido para la representación trascendente de un fin de todos los días, pero no en el mundo.

SECCION TERCERA

«EXISTENCIA» COMO INCONDICIONALIDAD EN LA SITUACION, LA CONCIENCIA Y LA ACCION

CAPITULO SEPTIMO

SITUACIONES LIMITES

Situación - posición
Realidad para un sujeto: limitación o margen de acción

1. Situación.—Una representación plástica nos hace ver la situación como la posición de las cosas, unas respecto a otras, en un orden espacial topográfico. Siguiendo las directrices de esta representación espacial en perspectiva, se desarrolla la idea de situación en el sentido de una *realidad para un sujeto interesado en ella como ser empírico*, para el cual significa limitación o margen de acción. En ella cobran valor otros sujetos y sus intereses, relaciones sociológicas de poder, ocasiones y combinaciones momentáneas. La situación no es sólo una realidad natural sino más bien una *realidad referida a un sentido*, que ni es física ni psíquica, sino ambas cosas a la vez como realidad concreta que para mi existencia empírica significa ventaja o perjuicio, oportunidad o impedimento. Esta realidad no es objeto de una ciencia sola sino de muchas. Así, las situaciones son investigadas metódicamente por la biología, entendidas como contorno de los animales, por ejemplo, para estudiar la adaptación; por la conciencia económica cuando considera las situaciones regulares determinadas por la oferta y la demanda, o los problemas antropogeográficos; por la ciencia histórica cuando atiende a las formas únicas, irrepetibles y significativas de las situaciones. Las situaciones en la existencia empírica se presentan, por tanto, como situaciones *generales*, *típicas* o como situaciones *únicas, determinadas históricamente*. Mientras que lo típico es una generalización, que parte de la determinación siempre peculiar de nuestra existencia empírica, lo absolutamente único e irrepetible sólo se hace visible retrospectivamente cuando nuestro interés, por ejemplo, por un estado del mundo —que no se da más que una vez—, por una ocasión que nunca se repetirá, mueve a su examen y contemplación.

Aunque yo, como existencia empírica, me encuentro siempre en situaciones, en las cuales yo actúo o me dejo llevar, sin embargo, no por eso *conozco* las situaciones en las cuales me encuentro de hecho. Acaso las conozca sólo en esquema, enmascaradas como tí-

picas, generales, o sólo conozca algunos aspectos de la situación, obrando según ese conocimiento, mientras que un observador que las mira de más lejos, y yo mismo posteriormente, abarca y ve la situación en mayor extensión aún cuando no enteramente con todas sus posibilidades, y se da cuenta de ese modo de las consecuencias, a menudo imprevistas, de mi acción.

Las situaciones subsisten en tanto se *modifican*; llega un momento en que no existen ya. Yo tengo ciertamente que sufrir las situaciones como dadas, pero, sin embargo, no de modo absoluto; siempre queda en ellas todavía una posibilidad para modificarlas en el sentido de que yo puedo, mediante el cálculo, *producir situaciones*, para actuar en ellas, desde entonces, como si fueran dadas. Este es el carácter de las organizaciones prácticas; nosotros *creamos situaciones* mediante acciones técnicas, jurídicas, políticas. No acometemos directamente una finalidad, sino que creamos la situación de la cual resulta esa finalidad.

Las situaciones están conexionadas cuando nacen unas de otras. Yo estoy sometido a conexiones de situaciones, cuyas leyes sólo se conocen por la investigación científica; pero estas leyes nunca son conocidas y seguras por completo, porque la *conciencia* de ellas modifica a su vez la situación y, con ella, a esas leyes, en cuanto que entra en la situación como un *nuevo factor*. Si yo conozco por mí sólo un aspecto determinado de una situación que todos los demás ignoran, puedo actuar, mediante el cálculo, con alguna seguridad; pero si todos conocen la situación, cambia también el modo de actuar de todos y la situación ya no es la misma; lo que el otro, los demás, la mayoría, todos, piensan, pertenece tambien, y de modo decisivo, a la situación.

Por el hecho de que la existencia empírica es un ser en situación, yo no puedo nunca salir de una situación sin *entrar inmediatamente en otra*. Todos los conceptos de situación significan que yo me creo ocasiones de cambiar las situaciones, pero sin poder suprimir en general el estar en situación. Mi acción se me presenta en sus consecuencias, a su vez, *como una situación creada por mí* que entonces ya es dada.

2. Situación y situación límite.—Situaciones tales como las de que estoy siempre en situación, que no pueda vivir sin lucha y sin sufrimiento, que yo asumo inevitablemente la culpa, que tengo que morir, son las que llamo situaciones límites. Estas situaciones *no cambian*, salvo solamente en su modo de manifestarse;

referidas a nuestra existencia empírica, presentan el carácter de ser definitivas, últimas. Son *opacas a la mirada*; en nuestra existencia empírica ya no vemos nada más tras ellas. Son a manera de un muro con el que tropezamos y ante el que fracasamos. No podemos cambiarlas, sino tan sólo esclarecerlas, sin poder explicarlas ni deducirlas partiendo de otra cosa. Ellas se dan con la existencia empírica misma.

Límite expresa lo siguiente: hay otra cosa, pero, al mismo tiempo, esta otra cosa no existe para la conciencia en la existencia empírica. La situación límite no es ya situación para la «conciencia en general», porque la conciencia, en tanto que conoce y actúa en vista de fines, no la considera más que objetivamente o bien la elude, ignora y olvida; permanece dentro de los límites y es incapaz de acercarse a su origen ni siquiera preguntando. Pues la existencia empírica, como conciencia, no concibe la diferencia; o bien no es afectada por las situaciones límites o bien como existencia empírica, al no esclarecerlas, se abate para no ser más que oscura cavilación en la impotencia y el desamparo. La situación límite pertenece a la «existencia» como las situaciones a la conciencia siempre inmanente.

3. SITUACIÓN LÍMITE Y «EXISTENCIA». — En tanto que existencia empírica no podemos hacer más que eludir las situaciones límites cerrando los ojos ante ellas. Queremos conservar nuestra existencia empírica en el mundo dilatándola; nos referimos a ella sin preguntar, dominándola y gozándola o bien sufriéndola y sucumbiendo en ella, pero no queda al fin nada más que resignarnos. Ante las situaciones límites no reaccionamos, por tanto, inteligentemente, mediante planes y cálculos para superarlas, sino por una actividad completamente distinta, *llegando a ser la posible «existencia» que hay en nosotros*; llegamos a ser nosotros mismos entrando en las situaciones límites con los ojos bien abiertos. Estas sólo son cognoscibles externamente para el saber; como realidades sólo pueden ser sentidas por la «existencia». Experimentar las situaciones límites y «existir» son una misma cosa. En el desamparo de la existencia empírica hay el impulso ascendente del ser en mí. Mientras que para la existencia empírica la pregunta por el ser en las situaciones límites es extraña, en ellas puede percatarse el ser-sí-mismo del ser por virtud de un *salto*: la conciencia que de otro modo no hace más que saber de las situaciones límites, se da a sí misma una plenitud única, «histórica», insustituíble. El

límite entra en su auténtica función que es sañalar ya a la trascendencia, no dejando aún de ser inmanente.

4. Grados del salto de la «existencia» que se desarrolla en las situaciones límites.—Aunque estoy en el mundo, puedo *oponerme a todo*. Disgustado, descontento de participar en su tráfago, tengo la posibilidad de poder estar en el mundo, no obstante, fuera del mundo, cuando yo, no ciertamente como ser empírico, sino en consideración intelectual, me coloco en el punto arquimédico desde el cual veo y conozco lo que es. En una independencia sorprendente, aunque vacía, *me opongo yo mismo también a mi propia existencia empírica como a una existencia empírica ajena*. Ya estoy, como yo mismo, fuera de mi vida empírica y entro desde ella en el mundo, para orientarme en mis situaciones, no ya como simple viviente para mis fines particulares, sino como yo mismo para mi saber de todo y de la totalidad que, como saber, se basta y satisface.

De esta suerte conquisto mi propio ser en la *soledad* absoluta donde, a pesar del problematismo de lo que ocurre y se presenta en el mundo, en el hundimiento de todo e incluso de mi propia existencia empírica, estoy fuera del mundo, aún ante mí, como si yo fuese una isla segura en el océano, desde la cual mirase sin finalidad al mundo como a una atmósfera fluctuante que se pierde en lo ilimitado. Nada me concierne auténticamente, pero contemplo todas las cosas en la conciencia de mi *saber* que es *el punto de apoyo seguro*. En esta conclusión de mi mismidad soy *yo la universalidad de la voluntad de conocer*. Seguro de mi ser en este saber contemplo imperturbable lo positivo que conozco como válido. La soledad sustancial del que conoce universalmente fuera de toda situación es como la *pura mirada* que lo mira todo, pero no se mira a sí y a la cual ninguna mirada encuentra. Contento íntimamente en la soledad de su mismidad, es como un ser que se desvanece reduciéndose a un punto sin más contenido que la impavidez de su mirada. «*Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.*»

Pero esta soledad no es definitiva, sino que encierra otra posibilidad: ser la mirada de un *ser empírico* que en esta soledad se trasciende y se sobrepasa en un primer salto. No es realmente exterior al punto, sino que sólo busca el camino hacia él y, por el contrario, pensando en terminar ese camino, prepara el nuevo ingreso en el mundo. Pues después de este primer salto fuera del mundo sigo siendo, sin embargo, existencia empírica que está

en situaciones, en tanto que es posible «existencia» a la cual le importa aquello que es realmente. El ser-sí-mismo solitario se convierte en saber que la existencia empírica me deja verdaderamente abierto y en franquía para las situaciones límites; pura y simple visión sólo puede serlo en momentos transitorios. Como posible «existencia», que en esta soledad puntiforme del estar-fuera-del-mundo se alberga como en un germen, hace la existencia empírica el *segundo* salto hacia la aclaración. En él se esclarecen, mediante el filosofar, las *situaciones límites* como *posibilidades* que la afectan en la esencia misma de su ser y que en el saber imperturbable dejaba a un lado como extrañas. El mundo no es para mí solamente objeto del saber, que yo puedo dejar que subsista indiferentemente para mí, sino que en él está mi propio ser, en el cual me siento estremecido. La intrepidez en la superación del ciego desamparo de la existencia empírica, se convierte en origen del temor por aquello que importa en la existencia empírica y que en las situaciones límites queda puesto en cuestión.

Después del intento del saber, exento de situación, convierto de nuevo *mi situación* en objeto para experimentar que hay situaciones de las cuales *no puedo salir* de hecho y que *no me llegan a ser totalmente transparentes*. Sólo cuando las situaciones me son absolutamente transparentes puedo salir de ellas mediante el conocimiento. Pero donde, sabiendo de ellas, no las domino, únicamente puedo aprehenderlas existencialmente. Ahora el ser del mundo, que yo, conociendo, puedo abandonar como una dimensión meramente específica del ser, se me separa de la «existencia», de la cual no puedo desprenderme considerándola, sino que yo sólo puedo ser o no ser. Así como en la orientación intramundana el mundo no se cierra, lo «histórico», de lo cual yo procedo, no se hace totalidad, ni es posible pensar un reino de las «existencias» imaginativa y constructivamente ni la multiplicidad de lo verdadero es conocida como pluralidad, sino que el ser-sí-mismo sólo puede hacerse sensible con la verdad, así también el ser-en-situaciones no es abarcable con la mirada. El salto desde la soledad del ser-sí-mismo cognoscente a la conciencia de su posible «existencia», en lugar de tender a conocimiento válido, tiende a la aclaración de las situaciones que no son transparentes.

Pero la aclaración intelectual de las situaciones límites no es, como *consideración esclarecedora*, todavía *realización existencial*. Cuando explicamos las situaciones límites no lo hacemos como

transformación de la existencia empírica

«existencia» —la cual sólo es ella misma en su realidad «histórica» y no reflexiona en una impasibilidad distanciadora—, sino como posible «existencia», sólo en disposición para el salto, pero no en el salto. A la consideración le falta la situación finita y real, que es como el cuerpo físico en que se manifiesta y encarna la «existencia». Esa consideración mantiene en suspenso la realidad del sujeto contemplador y sólo es posibilidad. Tiene carácter de importancia para la «existencia» sin ser ya «existencia», porque ya es más que tan sólo actualización objetiva de las situaciones. Pues lo que yo sé prepara lo que puedo ser, y yo sólo sé cuando llego a conquistar la «existencia» puntiforme, pero entonces no soy todavía lo que ya sé como filósofo.

Cuando las situaciones límites son concebidas también objetivamente como situaciones que existen para los hombres, se convierten, sin embargo, en verdaderas situaciones límites solamente por virtud de una *peculiar operación transformadora en la propia existencia empírica*, mediante la cual la «existencia» se cerciora de ellas y queda impresa en su manifestación. Frente a la realización en una situación finita, que es particular, transparente y caso de algo general, la realización en las situaciones límites afecta a la totalidad de la existencia, de un modo inconcebible e insustituíble. Yo no estoy ya en situaciones especiales finitamente interesado como un ser vivo individual, sino que aprehendo las situaciones límites de la existencia empírica, interesado finitamente como «existencia». Este es el tercero y auténtico *salto, en el cual, la posible «existencia» se hace real.*

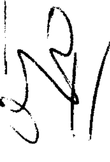
Todas las formas de este salto conducen, en las situaciones límites, desde la existencia empírica a la «existencia», a la que estaba *encerrada germinalmente*, a *lo que se esclarece a sí mismo como posibilidad*, a lo *real*. Después del salto, mi vida es, para mí, distinta de mi ser, en cuanto que solamente existo empíricamente. Yo digo «yo mismo» en un sentido nuevo. El salto a la «existencia» no es semejante al desarrollo y crecimiento de una vida, que da los correspondientes pasos, cada uno en su sazón, de un modo reflejo según leyes investigables. Es la acción constante interior por la cual, partiendo de un «antes», entro en un «después», de tal suerte que el origen soy yo mismo como mi comienzo, pero de tal manera que, al comienzo, me sé ya cómo he sido: desde la posibilidad de ser-mí-mismo, como la cual yo no me he creado, entro,

Existencia real = realidad histórica

mediante el salto, en la realidad en la cual yo me hago consciente de la mía como engendrado para mí mismo por mí.

Los tres saltos van, de la realidad empírica del mundo, en vista del problematismo de todo, a la *sustancial soledad del cognoscente universal*, de la consideración de las cosas, en vista de mi forzosa participación en el mundo del fracaso, a la *aclaración de la posible «existencia»*, de la existencia empírica como posible «existencia», a la *«existencia» real en las situaciones límites*. El primero conduce al filosofar en imágenes del mundo, el segundo al filosofar como aclaración de la «existencia», el tercero a la vida filosófica de la «existencia».

No obstante estar enlazados mútuamente, no son una serie ascendente en una sola dirección, sino que se suscitan alternativamente. La *soledad del puntiforme ser-sí-mismo en el saber* no es sólo *refugium* para mantenerse en la abstención como posibilidad, sino que también es positiva. Aun cuando al mirar la realidad de la «existencia», el ser-sí-mismo anhela salir de tal soledad, ésta es, sin embargo, valiosa en sí misma, pues, de otro modo, no podría subsistir ni aun como preparación. Aún cuando se desvanece en la «existencia» es, sin embargo, su condición. Sólo el que conoció la soledad absoluta puede llegar a ser «existencia». Su desaparición es como un sacrificio del afán de independencia de no mezclarse en el mundo, que cuando este afán deja de ser realidad, subsiste como posibilidad.



La aclaración de la «existencia» como pensar filosofante crea el espacio en el cual la «existencia» puede articular su decisión. Sin ella, la «existencia» queda oscura e incierta. De ella extrae la «existencia» su conciencia en su propia cercioración. En ella vive una posibilidad, que prepara aún aquello que nunca es real, la amplitud de la humanidad, como en la soledad puntiforme la amplitud del saber.

La *existencia real* es la realidad «histórica» que cesa de hablar. Su callar está por encima de todo saber sobre el mundo y de todo filosofar sobre lo posible; llevándolos a ambos en sí y dejándolos tras sí, está la «existencia» allí donde todo pensar tiene abierto su flanco. Sin esta realidad de la «existencia» no hay tampoco su posibilidad, la cual en el cognoscente y en el filosofante es el mínimo —convertido en punto—de su realidad.

Todas las formas del salto se tornan en *desviación* cuando *pierden su relación mutua*. El ser-sí-mismo cognoscente puede conver-

tirse en hermético egocentrismo de lo desinteresado, en la indiferencia del «así es», el cual, insensible, sólo es todavía saber sin ser. El filosofar esclarecedor de las situaciones límites puede, saboreando voluptuosamente lo posible, cerrarse a toda realidad, y sin hacer más que imaginarse lo existencial, puede convertirse sin preparación, descaradamente, en «existencia». Una realidad inmediata de la «existencia» puede degradarse en confuso apasionamiento, como radical conmoción, cuando falta la claridad de la trascendencia.

5. Duplicidad del ser en el mundo.—Como existencia empírica estoy en situaciones; como posible «existencia» en la existencia empírica, estoy en situaciones límites. Después de efectuado el salto, me encuentro frente a una duplicidad irreductible: *no estar ya meramente en el mundo*, y, sin embargo, no «existir» más que en tanto me manifiesto *en él*. Esta dualidad puede cesar en favor de uno de los lados y, de ese modo haber perdido la situación límite, o bien porque salgo completamente del mundo para entrar en un misticismo incomunicable y sin mundo, o bien porque me hallo sumido por completo en él en un positivismo fáctico.

Pero el *místico* sigue viviendo de hecho en este mundo. Su místico extrañamiento del mundo y su vida cotidiana, o bien transcurren sin relación entre sí y entonces su misticismo se le convierte en un vivencia como la embriaguez o el éxtasis, pero desciende, en lo demás, al mero-estar-en-el-mundo, y entonces el encubrimiento de la situación límite es la causa de la contradicción inconsciente, o bien su vida cotidiana está en íntima relación con su experiencia mística, como la manifestación de ese extrañamiento del mundo, y entonces se mueve en la dualidad, que en la situación límite es la esencia del estar empíricamente en el mundo para la «existencia».

Inversamente, tampoco el *positivista* puede encontrar reposo en el mundo. Huyendo sin cesar de la amenazadora situación límite, se afana tras lo nuevo hasta que se detiene y se halla en la crisis de la cual emerge como posible «existencia» y entonces ve el mundo como límite.

La existencia empírica, en tanto que posible «existencia», pasa por los momentos del misticismo y del positivismo desde los cuales, rechazándolos, *retorna a la dualidad*. Esta se expresa tan sólo indirectamente en las manifestaciones en cuanto éstas tienen un carácter inconcebible inmanente. Por virtud de ellas existe, al mis-

La historicidad empírica como situación límite.

mo tiempo, lo *aparentemente contradictorio* ; la fuerza de esta contradición, cuando no debilita ninguno de los dos términos, es la verdad de la «existencia» : Todo en el mundo es completamente indiferente y todo en el mundo puede tener una importancia decisiva ; existencialmente estoy por encima del tiempo a causa de que en la manifestación soy enteramente temporal ; la inesencialidad del tiempo es, en la manifestación de la «existencia», el peso absoluto que tiene por virtud de la decisión ; el apasionamiento en la acción se enlaza con la conciencia de que todo esto no es nada, de tal suerte, sin embargo, que la gravedad del acto se profundiza y no queda paralizada.

6. Sistemática de las situaciones límites.—La primera situación límite surge cuando yo, como *ser empírico*, estoy siempre en *una determinada situación* y como tal no soy, en general, el conjunto de todas las posibilidades. Estoy en este tiempo histórico, en esta posición social ; soy hombre o mujer, joven o viejo, soy llevado por la ocasión y las oportunidades. La situación límite de estar vinculado a la situación única en la angostura de lo que me es dado se agudiza por el contraste con la idea del hombre en general y de los atributos o perfecciones que le caracterizan. La angostura deja, sin embargo, margen para que en toda situación subsista aún la posibilidad a modo de fuero indeterminado. En esta situación límite existe la inquietud de que aún tengo que decidir por mí mismo pero también poseo la libertad de aceptar lo dado porque yo me lo apropio como si lo hubiera querido.

Mientras que la primera situación límite crea la consistencia de los aspectos «históricos» que comporta todo el ser empírico de la «existencia», las *situaciones límites particulares* afectan, en tanto que generales, a todos en su «historicidad», específica en cada caso : la muerte, el sufrimiento, la lucha, la culpa.

De estas situaciones límites resulta, en tercer lugar, una perspectiva en la existencia empírica, en la cual ésta, *como conjunto*, es puesta en cuestión y pensada como posible o no posible o, tal vez, posible de otro modo. La existencia empírica en general es concebida entonces como límite y experimenta este ser en la situación límite, la cual patentiza *el problematismo del ser del mundo y de mi ser en él*. Lo general, cualquiera que sea, se refunde en una conciencia de la «existencia», que ve toda existencia empírica del mundo como lo hecho, lo que se hace y lo futuro, en una «historicidad» absoluta. En esta situación límite, la conciencia de ser se

profundiza, partiendo de la «existencia histórica» del individuo, hasta convertirse en la conciencia de que es el ser en general quien se manifiesta «históricamente».

Así, pues, el camino por el que se actualizan para nosotros las situaciones límites, se eleva desde lo «histórico» definido y finito de la «existencia» sobre las situaciones límites particulares, a lo «histórico» indeterminado y absoluto, tal como se deja sentir en la situación límite universal de toda existencia empírica.

PARTE PRIMERA

LAS SITUACIONES LIMITES EN LA DETERMINACION «HISTORICA» DE LA «EXISTENCIA»

El hecho de que no sólo me encuentre en un mundo en general, sino que esté en relación con él, como una existencia empírica particular, en cada determinada situación, se olvida cuando se abrigan pretensiones, partiendo de las cuales uno lo exige todo para sí, como si se pudiera reclamar realmente la existencia empírica con todas sus posibilidades. En relación con las oportunidades objetivas, comparándose con los demás, se quisiera al menos, como igual con todos, ser y querer lo mismo.

En cambio, por virtud de la conciencia «histórica» de la originalidad incomparable, la situación determinada puede ser aprehendida activamente como la mía con clara conciencia, cuando la angostura de lo determinado, como situación límite, ha despertado la posible «existencia» en la manifestación de su existencia empírica.

1. Determinación.—La situación es una situación determinada a diferencia de una situación pensada como general en un mundo en general, el cual como existencia empírica integral es la suma de todas las determinaciones pero, a su vez, indeterminado. En tanto que determinada, la situación no se puede derivar, sin embargo, de tal modo que fuera concebida totalmente como caso de momentos generales en su combinación. En esta determinada situación yo soy hasta tal punto y al mismo tiempo a causa de ella, que es más bien partiendo de ella como cobro una imagen general del mundo en la perspectiva de las imágenes del mundo, en lugar de poder, partiendo de la imagen general del mundo, deducir mi situación de modo satisfactorio para mi conciencia «histórica». La existencia empírica en una situación determinada es la limitación de algo general sólo imaginario; la deducción partiendo de lo general, hasta donde se consiga, no es más que un camino conceptual por el cual yo me coloco en la situación sobre mi situación, como si yo no estuviera en ella. Pues en cuanto que la concibo, no como algo positivo en la posibilidad del propio fundamento, sino



como posibilidad que también hubiera podido ser de otro modo, estoy, por así decir, fuera de ella. Este camino, por el cual pienso lo determinado, limitándolo a un caso de algo general, no conduce al ser, sino que es una forma de la orientación. Más allá queda la piena realidad, la cual, sólo desde el punto de vista de lo general, significa lo determinado; sin embargo, pone de hecho un límite al salir de la situación para pasar a lo general. Sólo este residuo —irreductible desde lo general— es, como el infinito abismo de lo real, la plena presencia del ser. El hecho de que ésta, para nuestro pensamiento, tenga la angosta forma de la respectiva determinación, es situación límite para la «existencia». La inteligencia, que sólo concibe lo general y supone que, en indefinido progreso, podrá concebir lo que existe empíricamente mediante generalidades, no puede percibir esta situación límite sino, por el contrario, encubrirla.

Lo que para la consideración intelectual es, comparado con lo general, lo determinado, en sentido de peculiar, se convierte en *destino* para la posible «existencia» en la existencia empírica. Cuando, no obstante, se quiere deducir este destino de la generalidad de un conjunto, por virtud del cual tiene su ser en su lugar, entonces la situación límite, relativizando toda totalidad, rechaza la «existencia» hacia su oscuro origen. Pues ni lo que «históricamente» está determinado, en tanto que existencia empírica de la «existencia», ni una totalidad, en la cual tuviera su ser, son cognoscibles como ser. En lugar de encontrar ya el sosiego en la objetividad de un todo, su conciencia del ser sólo puede hallar quietud a través de las formas de las objetividades, en la profundidad de su propio fundamento.

2. Determinación como angostura.—En cada instante yo soy por virtud de lo dado y tengo ante mí cosas dadas en relación con las cuales quiero y actúo. Como ser empírico soy para mí mismo, y mi mundo, el que me es accesible, en su determinación está ahí para mí como cosa dada a la que he de dar forma. La situación real es angostura a causa de su resistencia; limita la libertad, vincula a posibilidades restringidas.

Las resistencias, contra las cuales, en su respectiva determinación, nos dirigimos activamente, son, en general, de las siguientes formas:

Lo opuesto es, en primer lugar, *material que se utiliza*, idóneo para mi uso, inadecuado acaso para mí mismo porque para sí es

algo distinto que es este material. Lo vivo es consumido como medio de alimentación; los hombres se convierten, como material, en funciones de máquinas. Lo opuesto es, en segundo lugar, *la vida sometida a cuidado y cultivo.* Se crean para la vida deseada las condiciones y se la deja desarrollarse. El cultivo y cuidado son violencia que tiene por finalidad el ser de lo cultivado. Pero aunque esto se piense en sí, no como material para otra cosa, lo cultivado está, sin embargo, en dependencia, sin otra autonomía que aquélla por la cual el cultivador le crea o le deja margen. En esta relación no hay comunicación. Lo resistente es, en tercer lugar, *el alma, a la que se educa.* La comunicación que existe en la relación de autoridad y obediencia tiene analogía con el cultivo en la dependencia de lo educado, a lo que sólo se le reconoce aparentemente en su libertad, no ilimitada, sino condicionada. En la dependencia, proporcionan el ejercicio, la costumbre y la enseñanza una base para que sea posible un futuro estado de libertad. Como ésta, se presenta, en cuarto lugar, lo resistente como *espíritu, con el cual se realiza la comunicación.* Aún reconociendo incondicionalmente la autonomía del ser-sí-mismo, se busca en reciprocidad el propio ser en el otro sin la limitación de una finalidad secreta, conocida unilateralmente. Lo decisivo no son la persuasión y la sugestión ni la autoridad, sino la convicción, la unanimidad y la comprensión realizadas por sí mismo. Se busca lo racional mediante un ilimitado proceso de dialéctica intelectual.

Todos estos contrarios constituyen en la respectiva determinación, la situación *por virtud de su resistencia.* Lo material se obstina en oponerse, la vida se desarrolla de manera distinta de cómo se esperaba, el alma opone su propio origen, el espíritu, en lugar de ser solamente lo general en sentido de racional, está henchido por el ser-sí-mismo de la «existencia». Si la *libertad* significa la superación de la resistencia, la supresión de la angostura en la amplitud de la existencia empírica *exenta de resistencia,* se pueden pensar dos *casos límites.* Uno, la libertad como *dominio completo del objeto* que, por virtud del conocimiento, vence lo contrario como si fuera algo extraño; la resistencia que, como Naturaleza opaca, consiste en arbitrariedad y azar, se adapta a mi pensamiento, mi imaginación y mi acción. Otro, la libertad como absoluta *comprensión efectiva de los espíritus* se realiza en la claridad de la conciencia en medio de independencias absolutas que no se repugnan mutuamente porque al reconocerse se hacen acordes y so-

lidarias; el querer de las propias finalidades en su resistencia se anula mutuamente. En el primer caso queda la fuerza frente a un material vencido; como dominio es una identidad extrínseca mía con el otro en mi libertad. En el segundo, existe la comunidad de los espíritus que se penetran mutuamente; hay una unidad interior en la libertad como conformidad. Ambos son casos límites ideales.

El *espíritu* es real, no obstante, tan sólo en una forma vinculada *a la Naturaleza.* En él, como real que es, persiste la resistencia de lo incomprensible y del no comprender en mí y en el otro. Con abstracción de los islotes de plena comprensión en la unanimidad, la acción tiene que contar con esta resistencia y se refiere a ella. La resistencia, en tanto que no lleva la unanimidad en la comunicación comprensiva desde el interior, sólo se deja influir en cuanto que las fuerzas que entraña son referidas, mediante el establecimiento de las apropiadas condiciones, unas a otras, unidas mutuamente, ordenadas en un todo circunstancial. Lo que es espíritu en sí se trata, como resistencia, en el cuidado y la educación a modo de naturaleza.

Esta misma es dominada por su parte, como lo absolutamente otro, únicamente en casos límites ideales de libertad. Inabarcables, y por tanto incalculables, son sólo los sistemas cerrados de la realidad finita. Pero, puesto que en la realidad todo se conexiona con todo, existe siempre la posibilidad de perturbación de un sistema finito dominado en cada caso. La ilimitada contingencia de todo acontecer sigue siendo, sin embargo, la resistencia, aun cuando los elementos fueran completamente conocidos y dominados. Lo real sigue siendo un infinito; la existencia empírica, irrepetible, única, sigue siendo lo otro impenetrable en que, al ser empíricamente, estamos implicados.

Mi dependencia inevitable de lo dado naturalmente y de las posiciones de la voluntad de los otros es el semblante con que se me presenta la situación límite en tanto que me oprime. Así vistos, los límites de la libertad sólo son obstáculo y resistencia. Pero sólo en la determinación originada de tal modo se hace visible en toda situación que aquellos conceptos de la libertad, como poder dominador y como comprensión absoluta en una libertad ideal abstracta, anulan la «existencia». Para estos conceptos toda determinación es solamente límite y restricción.

3. La determinación como profundidad del existir.—La determinación, que parecía no ser más que resistencia y estrechez, se convierte, en tanto que situación límite, en la insondable profundidad de la manifestación del existir mismo.

Sin embargo, esta profundidad de la existencia empírica de la «existencia» *no está dada sencillamente* en la determinación «histórica» de la situación y con la conciencia «histórica» como tal, sino que sólo se consigue mediante la aclaración existencial de la situación considerada como situación límite. Esta aclaración no se puede transferir, sino que en su insustituíble origen *es cada uno lo que es, culpable de sí mismo.*

Puesto que no actúo en un mundo en general, y aunque éste, para lo que hay de general en mi situación, sigue siendo orientación, mi existencia empírica significa, en la situación siempre determinada para mi obrar, que yo «existo» tanto más decisivamente cuanto más actúo en la *situación única*, que es la mía como tal. En esta acción no soy libre, ni en el sentido de haber anulado la resistencia del material por un completo dominio sobre él, ni en el sentido de un no-comprender anulado en la completa comunicación espiritual y en la unanimidad que en ella surge. Pero soy *libre* en el sentido trascendente de la «historicidad» originaria de mi «existencia» en la existencia empírica: como ser-mí-mismo estoy en la *inquietud del poder elegir* respecto a la posible certidumbre de una verdad que, más allá de toda claridad y fundamentación, sólo existe en esta situación.

La acción determinada —que es fundamentable y, por tanto, se puede justificar, dice lo que hace y de ahí deduce exigencias *idóneas* para otros— es indicada para algunos aspectos aprehensibles del mundo que pueden ser pensados bajo reglas generales. Hay que enfrentarse con lo particular; se es remitido a casos con las cuales se puede contar en algún modo, aunque sea como algo indomable.

Si, por virtud de tal obrar racional conforme a fines, la resistencia es superada en parte, entonces, cuando esta posibilidad de obrar se abraza con todas las fuerzas y sólo entonces, el insuperable fundamento de la resistencia patentiza la situación límite. Por virtud de la idea de libertad, cuando se la concibe como falta de resistencia o como unanimidad perfecta, sin abandonarlas, pero rebajándolas a la simple condición de camino, se eleva la posible «existencia» en el momento en que lo determinado, contingente,

lo que puede ser también de otro modo, es *aceptado* libremente como perteneciéndome o en que se recusa la posibilidad de aceptar esta realidad, a causa del peligro de que quede eternamente lesionado el propio ser por esta culpa. Partiendo de la comunicación impersonal en el espíritu, en el cual la conciencia «histórica» sólo es aprehendida como posibilidad, se eleva, utilizándola como medio, la comunicación profunda de la «existencia» personal en la conciencia de la situación. La incomprensibilidad se convierte en patentización de la «historicidad» en la situación de mi existencia empírica. La libertad de la «existencia» como *trascendiente* es la *elección* que no se puede fundamentar suficientemente por ninguna precisión o idea; una elección en la cual yo *acepto* la determinación de mi existencia empírica como mía propia o la *rechazo*.

En cuanto que yo como *caso* de un universal, es decir, como cualquier otro, he hecho adecuadamente lo que *meramente es preciso, exacto*, el alma experimenta al cabo un sentimiento de vacío y se sorprende de su insatisfacción, la cual, necesitada de cambios, la hace «pasar» el tiempo. Sólo partiendo del *origen* determinado «*históricamente*» en la situación límite existe satisfacción como cumplimiento, y el tiempo como realización manifiesta, en la cual el alma se sorprende de su profunda consonancia consigo misma. En tanto que hago y pienso lo general me domina la manía de *compararme* y medirme. Pero, en tanto que existo «históricamente», me siento a mí mismo en el sosiego del ser, en que cesa la comparación.

4. Lo DETERMINADO COMO SITUACIÓN LÍMITE DEL COMIENZO.— Yo no puedo pensarme como comienzo absoluto; yo no me he creado a mí mismo; cierto es que me aprehendo como origen cuando yo soy yo mismo, pero yo estoy determinado en mi *procedencia*. Esta tiene sus posibilidades, pero no encierra toda posibilidad.

Cuando *objetivo* como mi comienzo mi procedencia yo sé que mi existencia empírica está vinculada al hecho de existir mis padres, y que está determinada por la herencia y la educación, por la situación social y económica. Mi comienzo no es el comienzo. Yo miro más allá de mi comienzo y veo cómo se ha producido; más allá de mi nacimiento mi mirada me lleva a un ilimitado proceso en el cual no se llega a ninguna causa que sea el primer comienzo.

En esta objetivación mi procedencia no es para *mí* lo que es verdaderamente. Lo que como fundamento «histórico» se sumerge en lo insondable es, como situación límite, lo que *me limita* e *hincha* al mismo tiempo. Yo *me relaciono* con mi procedencia cuando, después de haber sido por su virtud, me doy cuenta conscientemente de ella. En ella hay algo inalterable que no se puede objetivar, en lo cual yo soy yo mismo merced a la fidelidad o me pierdo negándole. «Un ser que desprecia su estirpe no puede estar jamás fuertemente limitado en sí mismo.»

Yo no he decidido quiénes habían de ser mis *padres* por medio de la elección. En un sentido absoluto, son los míos. Aunque quisiera no podría ignorarlos; su ser, incluso cuando debiera parecerme extraño, está con el mío en la más íntima comunidad. El concepto objetivamente vacío de los padres en general sólo se llena de contenido determinadamente en mis padres, que me pertenecen de una manera irreemplazable. De aquí que mi conciencia existencial se desarrolle haciendo que me sienta corresponsable de su ser, sin poderlo fundamentar, o bien destrozando irreparablemente mi «existencia» en su raíz. Sin embargo, mis padres no son una cosa constituída, objetivamente fija en su ser-así, como son en la relación de las generaciones, sino que son, a su vez, existiendo para mí como posible «existencia»; de ellos a mí y de mí a ellos se desarrolla un proceso de copertenencia en comunicación real o siempre posible. La determinación «histórica» de esta copertenencia no se desarrolla simplemente como mera realidad empírica y crecimiento, sino que se profundiza en tensiones y crisis. Se perfecciona en el amor —el cual es el fundamento incondicionado y no puesto en cuestión de aquel proceso como cumplimiento existencial en la situación límite de mi procedencia no elegida—, en la elección originaria por la cual los acepto como míos.

Lo indeterminado infinitamente, que es existencial en la forma determinada de lo percibido de los propios padres, crea, experimentado en la situación límite, la vinculación antes de toda comunicación. Ocurra lo que ocurra persiste el amor hacia ellos, aun cuando la situación obligue a renunciar a la comunicación. La *piedad* filial no sería, por tanto, concebida suficientemente como comunicación; aunque ésta aspira en ella a una forma singular, es al mismo tiempo como su fundamento más que comunicación. Es a mis padres a los que me agradezco cuando estoy contento de mi vida; los amo, aun cuando desespere de la vida; pues, en

última instancia, todo hombre ha vivido alguna vez de buen grado, incluso aunque llegue a quitarse la vida.

5. Lo determinado como situación límite del azar.—Las condiciones determinadas de mi situación se me presentan en la sucesión del tiempo como contingencias. Lo que llego a ser —las tareas que abrazo— está enlazado a las ocasiones; la marcha de una evolución, a una situación inicial social y económica fortuita; el amor a los compañeros de la vida al encuentro casual en la existencia empírica.



Si yo me opongo al azar, como si fuera algo contra lo que nada puedo, entonces me doy clara cuenta de que pasa ante mí una inmensa cantidad de azares y que yo soy el que los ve o no los percibe, el que los aprovecha o los deja pasar; mi camino en la realidad parece depender esencialmente de mí. Pero, sin embargo, no depende solamente de mí todo lo que adviene; por el contrario, puedo sentirme como juguete de estos azares. Esta situación límite, apenas soportable, se elude con el consuelo de que el azar ciego queda anulado si se considera como necesidad que rige todos los sucesos particulares. Ciertamente que no se trata de la sublimidad de una necesidad pensada metafísicamente, sino de la necesidad que determina lo particular que me interesa, y que se busca incluso como certidumbre astrológica. Cuando sé, sin embargo, cuál es la necesidad que existe para mí, la segunda intención es inmediatamente poder escoger entre aceptar o engañar esta necesidad; es decir, trato de suprimir la necesidad. Si la necesidad es absoluta es tan insoportable como el azar: el hombre trata de libertarse alternativamente de lo uno por virtud de lo otro; del azar arbitrario, por la idea de la necesidad; de la necesidad inexorable, mediante el pensamiento de la posibilidad y los albures del azar.

Sólo en la evidencia de la situación límite puede la posible «existencia» salir de este círculo del finito cuidado de su existencia empírica para pasar a otra conciencia. La determinación «histórica» en la situación límite, *en vez de ser sólo azar, es manifestación* de este ser que mi inteligencia no concibe, aunque puede llegar a serme cierto como *eternidad en el tiempo*. El amante dice a la amada: «¡Ay, tú fuiste en tiempos pasados mi hermana o mi mujer!» En tanto que actuante, yo no soy para mí sencillamente distinto que las situaciones en las cuales sólo extrínsecamente hubiera caído; yo mismo estoy en ellas como el cuerpo fí-

sico de aquello que yo puedo ser. Trascendiendo sobre todo pensamiento aprehensible me siento estremecido en la situación límite y entonces *uno con el azar* que he aprehendido como *mío*.

6. Esclarecimiento mitificador de la situación límite de la determinación «histórica».—La conciencia de la situación límite actualizada se expresa en forma mítica. Esta es esencial para la propia aclaración. Cierto es que ha dicho Kant que «hay todavía conceptos usurpados, como, por ejemplo, suerte, destino, que corren ciertamente con indulgencia casi general, pero que... no pueden alegar ninguna razón legítima extraída de la experiencia o de la razón», y, en efecto, estos conceptos no existen para ninguna intelección objetiva metódicamente consciente de sí misma. Pero son función de la aclaración metafísica de la «existencia» en las situaciones límites. Como tales no se pueden demostrar fundamentándolos, sino sólo aceptar o rechazar.

a) *Suerte.*—El azar es considerado, en cada caso, como suerte o infortunio. Oponiéndose a las circunstancias exteriores, yo mantengo la *separación entre ellas y yo mismo*. La conexión de las circunstancias se presenta en forma mítica dirigida por la *fortuna* como poder rector. En esta *separación* hay *tres posibilidades:*

La suerte es el azar favorable, el buen éxito que acompaña continuamente al hombre que «*tiene suerte*». El es un «*fortunatus*», al cual, por así decir, le es inherente la suerte. El azar se convierte en el elemento de un conjunto en el que se pude confiar. La fortuna está en él. Tiene «estrella» y se llama *felix* a sí mismo.

La suerte es lo equívoco, girando ciegamente hacia uno y otro lado, aparentemente sin elección. En ella no se puede confiar en modo alguno. No hay manera de escapar a ella más que mediante la impasibilidad que excluye del mundo, la que sustrae interiormente a los instintos y asegura la «existencia» en imperturbable calma más allá de la dicha y la desdicha.

Pero la suerte ni está decidida ni tampoco es tan sólo un poder extraño. A la suerte hay que *asirla*. En la actividad del poder y del arriesgarse, la suerte es algo que no se concede al pasivo, sino que ha de conquistarse. La suerte, como dice Maquiavelo, es una mujer que, para quien la abraza y oprime, está a su favor y servicio.

b) *Amor fati.*—Las tres representaciones de la suerte quedan limitadas en la situación límite a las finalidades finitas de la existencia empírica en la *separación* del yo y las circunstancias. Fren-

te al carácter finito y extrínseco de las situaciones de la suerte, la situación límite se aclara verdaderamente sólo cuando las contingencias azarosas son apropiadas interiormente en la tendencia de *suprimir aquella separación.* Yo y las circunstancias nos copertenecemos. La conciencia «histórica» se sabe tan idéntica con la peculiaridad de su realidad empírica que la suerte y el infortunio ya no son concebidos tan sólo como extraños, sino, como perteneciéndome, en la profunda idea del *destino*.

Yo me ahinco en mi determinación «histórica», en la que digo «sí» a mi existencia empírica, tal como es, aunque en verdad no a ésta en tanto que es meramente empírica, sino como objetividad penetrada de «existencia». No tiene sentido que yo quisiera ser otro en otro mundo; pero yo soy en la determinación «histórica» y ésta no es definitiva, sino en la forma de que yo llego a ser temporalmente el que soy eternamente. En este ahincamiento en mi determinación «histórica», yo amo el destino, no meramente como algo exterior, sino como mío, en el *amor fati*. Yo lo amo como me amo porque solamente en él cobro la certidumbre existencial de mí mismo. En contraste con el desvaimiento de lo que sólo es general y total, experimento existencialmente el ser en lo que objetivamente es limitación. La conciencia «histórica», en tanto que conciencia del destino, es tomar en serio la existencia empírica concreta.

Reflexiones falsas desfiguran fácilmente esta conciencia del destino ante sí misma:

Lo general convierte lo particular, como caso suyo, en individual y privado, que ha de dirigirse según aquél y que por sí mismo es insignificante. Pero las generalidades y totalidades, sin embargo, se hacen reales en lo absolutamente particular, peculiar, al transformarse y fundirse en la existencia empírica; así, pues, el individuo, como «existencia», puede conquistar su importancia frente a lo general que no es más que medio y camino. Pero cuando entonces se deja sentir la tendencia de darse importancia en el sentido de que las peculiaridades, como tales, queden absolutizadas en su arbitraria diversidad, la conciencia existencial se rebela en contra. La peculiaridad, como tal, no es importante existencialmente, aún cuando sólo lo que se manifiesta en lo peculiar pueda ser absolutamente importante. La seriedad que ha superado el empalidecimiento en lo general y el frívolo gusto por la diversidad de lo particular es la verdad de la *indisoluble unidad de lo*

particular y de la «existencia» que se esclarece en la conciencia «histórica» del *amor fati.*

El hallar la seriedad de la vida en la consideración teórica del filosofar reflexivo no es ya existencial, sino que únicamente lo es la realización en la irrepetible y única determinación que ya no necesita ninguna justificación ante las generalidades. Contra la idea de que lo que importa es algo terminado y perfecto (un criterio que tiene sentido para las obras y las finalidades limitadas), y de que la existencia empírica tiene que obedecer a lo que es reflexivo generalmente, en el sentido de verdad objetivamente válida, la «existencia» realiza en la conciencia «histórica» del «amor fati» la apropiación de lo particular como transformación de lo determinado en la profundidad de sí misma.

El «amor fati» contiene en sí, como aspecto superado y constante contrario, que no permite un armonioso sosiego en él, el «no» que oponemos a las condiciones particulares de la existencia empírica, y finalmente, a todo mi destino, la posibilidad del suicidio, además de la discordia y el desafío.

PARTE SEGUNDA

SITUACIONES LIMITES PARTICULARES

ajo.

Vagef

Muerte: cercioración de la existencia.

LA MUERTE

1. **El conocimiento de la muerte y la situación límite.**— La muerte, considerada como un hecho objetivo de la existencia empírica, no es todavía una situación límite. Para el animal, que no sabe de la muerte, esa situación no es posible. El hombre, que sabe que ha de morir, considera este conocimiento como una expectación para un indeterminado punto del tiempo; pero, en tanto que la muerte no desempeña para él otro papel que tener el cuidado de evitarla, la muerte sigue sin ser para el hombre una situación límite.

Cuando me comporto sólo como individuo *viviente*, persigo finalidades, pretendo la duración y consistencia de todo lo que para mí tiene valor. Me aflige la aniquilación del bien realizado, la desaparición de los seres queridos; tengo que experimentar el fin, pero vivo olvidando su inevitabilidad y el fin de todo.

Si, en cambio, «*existiendo*» estoy cierto en la conciencia «histórica» de mi existencia empírica, como manifestación en el tiempo, de que es manifestación, pero manifestación de mi posible «existencia», la experiencia de que todas las cosas acaban, se orienta hacia ese aspecto patente de la «existencia». El sufrimiento por el fin se hace cercioración de la «existencia».

En la consideración objetiva no puedo concebir de un modo impositivo la necesidad de la muerte y de la fugacidad. Para la «existencia», en cambio, el hecho de esa desaparición es inherente a ella. Si no hubiera desaparición yo sería, como ser, la duración sin término y no «existiría». Como «existente» que se manifiesta, son para mí como absolutamente importantes la realización y la decisión en el tiempo, pero no puedo observar pasivamente la desaparición ni provocarla de propósito, sino que tengo que aprehenderla con íntima apropiación. Ni el deseo de la muerte ni la angustia ante la muerte, sino la desaparición de mi mani-

festación como presencia de la «existencia», es lo que se me hace verdad. Yo pierdo la «existencia» cuando tomo la existencia empírica por absoluta, como si fuera el ser en sí, y me sumo en ella de tal modo que yo sólo soy existencia empírica en una alternativa de olvido y angustia. Por el contrario, me sustraigo cuando encuentro la manifestación empírica tan indiferente que la desprecio y no me dejo afectar por su desaparición. Como posible «existencia», no soy real más que cuando me manifiesto empíricamente, pero en la manifestación soy ya más que manifestación. Así, pues, si no puedo suprimir el sufrimiento de mi fin como ser empírico, puedo, sin embargo, superarlo en la certidumbre de la «existencia», es decir, dominarlo. La muerte es para la «existencia» la necesidad de su existencia empírica por virtud de la desaparición de su manifestación que, al mismo tiempo, siempre es engañosa.

Pero lo dicho no ha entenderse en general, no lo es; no hay muerte como concepto general en la situación límite, sino que sólo es general como hecho objetivo. La muerte se hace «histórica» en la situación límite; ella es siempre una muerte determinada, *la muerte del prójimo o mi propia muerte.* No se puede superar mediante un conocimiento general, mediante un consuelo objetivo, que apoye mi olvido de la muerte con razones aparentes, sino tan sólo en la patentización de un «existir» que se hace consciente de sí mismo.

2. LA MUERTE DEL PRÓJIMO.—La muerte del prójimo, del hombre más querido, con el cual estoy en comunicación, es el corte más profundo en la vida empírica. Yo me he quedado solo, cuando, en el último momento, le dejo solo, sin poder seguirle. No se puede ya revocar nada; es el fin para todo el tiempo. El que muere no se deja ya interrogar; cada cual muere solo; la soledad ante la muerte parece absoluta, para el que muere como para el que queda. Para el fenómeno de estar juntos, en tanto es conciencia, este dolor de la separación es la última desconsolada expresión de la comunicación.

Pero esta comunicación puede reposar sobre un fundamento tan profundo, que aún esta conclusión por la muerte se convierta en su manifestación, y la comunicación conserve su ser como realidad eterna. Entonces, la «existencia» modifica su modo de manifestarse; su realidad empírica es sobrepasada irrevocablemente por virtud de un *salto*. El mero ser empírico puede olvidarse, con-

solarse, pero este salto es como el nacimiento de una nueva vida; la muerte es acogida en la vida. La vida evidencia la verdad de la comunicación que sobrevive a la muerte en tanto que se realiza tal como se ha hecho por virtud de la comunicación y tiene que ser ahora. La propia muerte ha dejado de ser solamente el abismo vacío. Es como si en ella, no abandonado ya, me vinculase a la «existencia» que estaba conmigo en la comunicación más íntima.

La soledad *absoluta* en la *falta de comunicación* es radicalmente distinta de la soledad producida por la *muerte del prójimo*. Aquélla es la falta muda en el sentido de una conciencia en la cual yo no me sé a mí mismo. En cambio, toda comunicación, una vez que se ha realizado, suprime para siempre la soledad absoluta; quien fué verdaderamente amado sigue siendo una presencia existencial. La nostalgia anonadadora del que se ha quedado solo, la impotencia física de soportar la separación están vinculadas a una seguridad, mientras que la desesperación del que está originariamente solo, aunque no puede ciertamente lamentar ninguna pérdida, en cambio, está inseguro en la aspiración hacia el ser desconocido. La pérdida real de lo que existió, bien que no permita ningún consuelo para el hombre viviente y sensible que soy, se convierte, por mi posible fidelidad, en realidad del ser.

Cuando la muerte del otro es conmoción existencial y no tan sólo un proceso objetivo acompañado de intereses y afectos particulares, entonces la «existencia» queda, por su virtud, alojada en la trascendencia; lo que es destruído por la muerte es la manifestación, la apariencia, no el ser mismo.

Es posible la serenidad profunda que descansa sobre la base del dolor indeleble.

3. Mi muerte.—La muerte del prójimo tiene carácter total y, con ello, se convierte en situación límite cuando el prójimo lo es realmente y es el único para mí. Incluso entonces sigue siendo, sin embargo, la situación límite decisiva mi muerte, como la mía, como esta muerte única, en absoluto no objetiva, no conocida de un modo general.

No hay más muerte como proceso que la muerte del otro. Yo no *puedo experimentar* mi muerte; lo único que puedo experimentar es una relación con ella. Yo puedo sentir dolores corporales, la angustia de la muerte, la situación de la muerte aparentemente inevitable y vencer el peligro, pero la imposibilidad de experimen-

tar la muerte no se puede anular; al morir sufro la muerte pero nunca la experimento. Yo voy al encuentro de la muerte en mi dependencia de ella como ser vivo o bien sufro los grados previos de un proceso que puede o tiene que conducir a la muerte. Yo puedo también morir sin ninguna de estas experiencias. Como tales, no son todavía expresión de la situación límite.

En la existencia empírica, afectado por la limitación, la angostura y la destrucción, experimento, sin embargo, la posibilidad de volver a encontrarme desde el fondo del abismo; en el fracaso, puedo, como certidumbre renaciente, serme regalado a mí mismo, sin saber cómo sucede. Pero *al morir* sufro *el no saber absoluto* en la falta de todo retorno; puesto que ya no me *recupero* a mí mismo desde la nada en la satisfacción de ser una forma viviente, me encuentro impotente ante la muerte, como en el punto de petrificación de mi existencia empírica. «El resto es silencio». Pero este silencio en el no saber es todavía, en tanto que un no *querer saber* aquello que no *puedo* saber, la *pregunta*, que en vez de permitir una respuesta por la cual yo supiera lo que soy en la vida y la muerte, produce en mí, más bien, la *exigencia* de conducir y experimentar mi vida con vistas a mi muerte.

De este modo, la presencia de la situación límite de la muerte introduce para la «existencia» la dualidad que tiene toda experiencia de la existencia empírica en la acción: lo que *en vista de la muerte sigue siendo esencial* es realizado existencialmente, lo que se revela *caduco* es mera existencia empírica. Es como si naufragara la «existencia» cuando a la luz de la muerte ya no puedo encontrar nada importante, sino que me entrego a una desesperación nihilista; la muerte deja de ser situación límite cuando se presenta como la desdicha absoluta de la aniquilación objetiva. Entonces la «existencia» duerme a la vista de la muerte, porque ésta no sirve para despertarla de su posible profundidad, sino para hacerlo todo absurdo y sin sentido.

Pero también me pierdo en el mero fenómeno cuando me adhiero a lo particular como algo que existe sin término, lo mismo que si fuera absoluto, es decir, a la duración como tal; cuando me dejo dominar por la angustia y el cuidado respecto a finalidades finitas, en lugar de considerarlas tan sólo como el necesario medio de la existencia empírica en que yo me elevo; cuando me dejo aprisionar en mi existencia empírica por el afán de vida, los celos, el deseo de prestigio, el orgullo, sin volver a mí en ellos;

cuando sucumbo a ellos momentáneamente como ser sensible. Ciertamente todo lo que se hace es hecho en el mundo como realidad empírica y, en la finitud de su fugacidad, carece de importancia. Pero si, no obstante, una acción es esencial como manifestación de la «existencia», aun lo que objetivamente es innocuo puede tener esa importancia y valor. Entonces, la muerte se convierte en el espejo de la «existencia» porque toda manifestación tiene que desvanecerse y desaparecer si la «existencia» es el contenido de la existencia empírica. Así, pues, la muerte es asumida en la «existencia», mas no como especulación filosófica y conocimiento transmisible por el lenguaje, sino como confirmación de sí misma y como relativización de lo que meramente es existencia empírica.

Para el que «existe» en la situación límite, la muerte no es ni *próxima ni extraña, ni amiga ni enemiga.* Es ambas cosas en el movimiento mismo de sus formas contradictorias. La muerte no es confirmación de la sustancia de la «existencia» cuando ésta cobre en ella una actividad unívoca y rectilínea ; ni lo es en la rigurosa ataraxia, que se sustrae a la situación límite mediante la rigidez de un ser-sí-mismo puntiforme que ya no puede ser afectado ; ni tampoco en una negación del mundo que se engaña y consuela con el fantasma de otra vida ultramundana.

Para la *ilimitada voluntad de vivir* que ve el mundo y a sí misma de una manera positivista y considera en absoluto la perduración como criterio para distinguir el ser, la inevitabilidad de la muerte es causa de una desesperación sin remedio. *Olvidarla* pensando en que acontecerá en una fecha indeterminada sólo permite pasarla por alto.

Si la voluntad incondicional de vivir no puede sustraerse a la situación límite mediante el olvido, entonces *transforma el sentido de la muerte como límite.* Esa voluntad quisiera persuadirse de que la angustia ante la muerte descansa sobre un puro error que podría ser suprimido por un pensar correcto. Descansa sobre la idea de un ser doloroso después de la muerte que no hay, o sobre la angustia ante el proceso de la muerte, que como tal, no se puede en absoluto sentir, puesto que todo dolor es propio del ser vivo y no hay ningún dolor del que no haya sido posible retornar a la vida. Se trata de darse clara cuenta de que cuando yo soy, mi muerte no es y, cuando mi muerte es, yo no soy ya ; por tanto, mi muerte no me atañe en absoluto. Todos estos pensamientos son exactos e impugnan de hecho las representaciones infundadas

olvido

que suscitan la angustia vital, pero ninguno puede suprimir el espanto ante el pensamiento del no ser. Parecen mirar de frente a la muerte, pero no hacen más que procurar un olvido tanto más profundo de lo esencial. Se hace caso omiso de que yo, sin embargo, he de terminar, que no estoy terminado, de que todavía he de reparar, pero, ante todo, que se me impone constantemente una conciencia del ser como mera existencia empírica, la cual se me hace absurda por la idea del fin absoluto, y que, por tanto, como mera fugacidad, todo es indiferente. Y si este pensamiento se abre paso, entonces otra vez el cambio de sentido permite un olvido mediante la idea de la *inmortalidad temporal, sensible*: yo conquisto otra forma de existencia empírica en la que continúo la que había comenzado, mi alma recorre estas formas de existencia empírica de las cuales la presente no es más que una. Yo admito pruebas de esa inmortalidad y me satisfago con su probabilidad. Sin embargo, todas las pruebas de la inmortalidad no sólo son deficientes y desesperadas, y una probabilidad en este asunto, absolutamente importante, es absurda, sino que lo que se puede demostrar es precisamente la mortalidad. Empíricamente la vida de nuestra alma está ligada a órganos corporales; la experiencia del sueño sin sueños muestra, en experiencia negativa retrospectiva, el no ser; la experiencia de la dependencia de los recuerdos respecto al cerebro, en las enfermedades, muestra incluso la posibilidad de una vida corporal en el alma muriente. Lo que para nosotros es existencia empírica está determinado, a causa del mundo sensible del recuerdo, por la voluntad y la conciencia. Si, en todo caso, el hombre pensante, que con tanta frecuencia se ha visto con sorpresa en el error, allí dónde antes creía saber indubitablemente, no renuncia a su esceptismo respecto a sí mismo, aún en el caso de esta certidumbre de su mortalidad, entonces dice con valentía crítica: es muy improbable que haya una inmortalidad, si se entiende por tal una perduración temporal bajo cualquier forma sensible de existencia empírica en continuidad de recuerdo con nuestra vida presente.

La *valentía* es, en la situación límite, la acción respecto a la muerte considerada como posibilidad indeterminada del ser-sí-mismo. La valentía, frente al riesgo de tener por falsas las ideas del infierno y purgatorio y del poder de los sacramentos de la Iglesia es, en verdad, necesaria solamente allí donde el hombre las había aceptado muy tempranamente como realidad en la sustan-

angustia < del no ser existencial / muerte.

cia de su vida, mientras que en otro caso únicamente podrían ser nuevamente eficaces en los estados de completa inestabilidad cuando el hombre desciende al nivel en el cual, en relación con la trascendencia, angustiado, puede ser tratado conforme al «para todos los casos». La valentía en presencia de la muerte como final de todo lo que para mí es visible y recordable, queda reducida a un mínimo cuando la muerte como límite es suprimida por la idea de una ultravida sensible y convertida en un simple tránsito entre las formas de la existencia empírica. De ese modo la muerte ha perdido el horror del no ser. Queda suprimido el verdadero morir. La dulzura de la existencia empírica, cuya desaparición es tan terrible para la voluntad natural de vivir, vuelve a ser visible en otra figura, y la esperanza, merced a garantías dogmáticas, se convierte casi en un saber. La muerte queda superada a costa de la pérdida de la situación límite. Por el contrario, la valentía consiste verdaderamente en morir sin ilusiones engañosas.

4. Las dos angustias.—La angustia en el espanto *ante el no-ser* es insuprimible para la voluntad de vivir y es lo último cuando la existencia empírica es todo en absoluto, no sólo en el sentido determinado de la realidad fenoménica, como realidad de la vida en el mundo con memoria y conciencia. Contra el encubrimiento de esta angustia mediante las ideas de una inmortalidad sensible, ha de aprehenderse radicalmente la nada que hay en la muerte, en tanto que se piensa en la existencia sensible. Sólo partiendo de esta nada puede surgir la certidumbre de la verdadera «existencia», que se manifiesta en el tiempo pero que no es temporal. Esta «existencia» conoce otra desesperación del no-ser que, a pesar de su vital realidad empírica, puede sobrevenir en contraste con su simultáneo vigor y plenitud. La *angustia del no-ser existencial* es tan distinta de la angustia ante la no-existencia empírica vital que, a pesar de la igualdad de las palabras —no-ser y muerte—, sólo una de las dos angustias puede predominar verdaderamente. Unicamente la certidumbre que hinche la angustia existencial puede relativizar la angustia de la existencia empírica. Por la certidumbre de ser de la «existencia» es posible dominar el afán de vida y encontrar el sosiego ante la muerte como serenidad en el conocimiento del fin. Pero la muerte existencial, cuando no se ha realizado en la conciencia «histórica» una certidumbre del ser mediante la comunicación, hace que la perspectiva de la muerte biológica se convierta en completa desesperación:

entonces, lo único que parece posible todavía, es vivir en el olvido y disimulo y el vacuo no-saber. Si de esta manera lo que existe empíricamente se hace absoluto y la angustia existencial queda descartada, entonces tiene que actuarse contra una posible conciencia moral de la «existencia» para vivir a toda costa. El afán de vivir relativiza la angustia existencial, niega la «existencia» y produce la angustia confusa ante la muerte.

La certidumbre existencial del ser, que existe aun en la fluctuación del no-saber realizado, no puede ser consuelo alguno para la voluntad de vivir, la cual, en tanto que es existencia empírica, depende de la existencia empírica. Esta angustia no puede ser anulada por un saber, sino absorbida y suprimida por la *momentánea presencia de la realidad existencial*: en el valor ante la muerte del hombre heroico que se compromete libremente; en el riesgo de vivir dónde a un hombre le es dado saber y querer con clara conciencia que se identifica con una cosa y que, seguro de su ser, puede decirse: aquí estoy yo y aquí muero; dondequiera que la realidad existencial mira de frente a la muerte con la conciencia de un ser que se manifiesta en el tiempo y sólo puede saber de sí mismo en el tiempo como manifestación, pero que está cierto de un origen que no conoce.

Por el hecho de que, sin embargo, la cima de la vida no es lo cotidiano, subsiste siempre en la veracidad existencial la *dualidad* de la angustia de la muerte y el goce de vivir, por un lado; la certidumbre del ser constantemente conquistada de nuevo, por el otro. *El estar preparado para la muerte* es la serena actitud en la cual todavía hablan ambos momentos. En ella queda superada la muerte sin despreciarla; el dolor de la muerte tiene que ser experimentado siempre, la certidumbre existencial puede conquistarse siempre de nuevo. La vida se hace más profunda, la «existencia» más segura y cierta en vista de la muerte; pero la vida queda en el peligro de perderse angustiadamente en el vacío, de eclipsarse en la «existencia»; el que era valiente se da, por el recuerdo de sí mismo, el impulso más decisivo, pero experimenta el límite de su libertad.

La valentía no puede durar permanentemente como serenidad estoica, pues en ella la «existencia» se quedaría vacía. La equívoca existencia empírica, en la cual la auténtica verdad no existe como cosa constituída exige conquistar siempre la serenidad de ánimo partiendo del dolor. Quien no conserva en algún senti-

do la desesperación por la pérdida del ser más querido, pierde su «existencia» lo mismo que quien se sume en la desesperación, quien olvida el espanto ante el no-ser tanto como quien sucumbe a la angustia de este espanto. Sólo desde la desesperación se concede graciosamente la certidumbre del ser. Nuestra conciencia del ser tiene el carácter de que sólo *es* quien arrostra la muerte. Verdaderamente sólo es él mismo quien, como manifestación, se arriesga.

5. Las dos muertes.—La dualidad de la angustia de la existencia empírica y de la angustia de la «existencia», hace aparecer el horror de la muerte en dos formas: como *existencia empírica que no existe propiamente* y como *no-ser radical.*

La *existencia empírica, que, sin embargo, existe en el no-ser de la «existencia»*, es el horror de un vivir interminable sin posibilidad, sin acción ni participación. Yo estoy muerto y tengo que vivir así eternamente; yo no vivo y sufro como posible «existencia» el tormento de no poder morir. La tranquilidad del no-ser radical sería la salvación de este espanto de la muerte permanente.

Si en la existencia empírica este no-ser se convierte así en la muerte seductora, hacia la cual vivo, entonces me he sustraído a todo, ya no me puede interesar ningún hombre; por así decir, ya me he quitado interiormente la vida.

El *no-ser, que no es absoluto,* se convierte en espanto para la «existencia» en la medida que ésta ha traicionado la posibilidad en la existencia empírica. Pero la posibilidad realizada llena la vida, la cual, al envejecer, puede llegar a un punto en que puede estar harta de vivir. Sin más futuro, el vivir goza el sosiego como ser en la existencia empírica, sin conocer existencia empírica después de la muerte ni como problema o no-ser empírico ni como horror. El horror existe en la medida en que no he vivido, es decir, no he decidido y, por tanto, no he conquistado el ser de mí-mismo; la tranquilidad existe en la medida en que he realizado la posibilidad. Cuanto más decisivamente me he realizado, no por ningún saber en el mundo, sino en la certidumbre de ser-sí-mismo, tanto más se ha agotado la posibilidad, no porque se pierda, sino por que se realiza, tanto más obvia es para la «existencia» la actitud de morir gustosamente como existencia empírica y reunirse con sus muertos.

Pero si la amenaza de no-ser, en lugar de llevar al cumplimiento de la «existencia» en la existencia empírica, invita, por el con-

trario, a gozar todavía lo más posible, entonces recaigo en la mera existencia empírica conforme al dicho: comamos y bebamos porque mañana estaremos muertos. Esta actitud se queda sin solución en la sinfinitud del goce de la existencia empírica que no hace más que agotarse y repetirse. No se trata de que la existencia empírica se arrastre largamente sin esperanza y no haga más que repetirse como tal existencia empírica, sino de que se realice plenamente mediante la decisión en identificación con la realidad «histórica». La repetición sólo en la forma de fidelidad es no sinfinitud, sino cumplimiento.

6. Seguridad en la muerte.—La muerte no alcanza sólo la profundidad del ser cuando es reposo, sino cuando es *cumplimiento*. La necesidad de la muerte, como algo inherente a la vida, no es comprensible cuando se piensa objetivamente, pero, no obstante, la conciencia de esta copertenencia es inextingible. En la vida todo aquello que se ha alcanzado ya es para nosotros como muerto. Nada acabado puede vivir. En tanto que aspiramos al cumplimiento, aspiramos a estar terminados y prestos para la muerte. Por tanto, para nosotros lo acabado en la vida es algo particular, estadio y punto de partida. Lo que antes parecía fin, se convierte en instrumento de la vida. La vida desborda; incluso llevarla a la conclusión es un pensamiento contradictorio. Como espectáculo para otros puede tener una vida el carácter de una vida cumplida, pero no lo tiene como vivida y real. En la vida hay siempre tensión y fin, inadecuación e inconclusión. En tanto la vida más activa tiende a su propio cumplimiento, se dirige a su propia muerte. La muerte real es violencia, es interrupción: no es cumplimiento, sino término. Pero respecto a la muerte, la «existencia» está, sin embargo, como frente al necesario límite de su posible cumplimiento.

Este pensamiento no basta para esclarecer el hecho de que la vida más auténtica está dirigida a la muerte, y que la vida insípida sea angustia ante la muerte. La muerte por amor, es el éxtaxis de la juventud, parece poder anticipar, como heroísmo ingenuo y sin problema en el estadio de lo inconsciente, lo que en el estadio de conciencia y responsabilidad, como heroísmo activo, parece más claro y más duro de comprender. Pero en la muerte por amor se anticipa algo que en este heroísmo activo, conscientemente aventurado, ya no interviene: la profundidad de la muerte como el verdadero ser, la posibilidad de que la vida más

alta quiera la muerte, en lugar de temerla. Al quedar arrancado el velo de la apariencia se patentiza, como una verdad, que la muerte no es límite, sino cumplimiento. La muerte no es lo cabal y cumplido en que se hunde y naufraga todo lo que aparecía como ser en la existencia empírica. Pero tales aserciones son problemáticas, y por fuerza mal entendidas. No se piense en la cobardía de no poder soportar el peso de la vida, ni en el odio de sí mismo, ni en la sabrosa confusión de voluptuosidad, dolor y muerte, ni en la cansada necesidad de reposo. La muerte únicamente puede tener profundidad cuando no se aspira con ella a una evasión; únicamente puede ser querida de modo inmediato y no extrínsecamente. La profundidad significa que su carácter extraño se borra, que yo puedo ir hacia ella como hacia mi principio y que en ella encuentro incomprensiblemente mi cumplimiento. La muerte era menos que la vida y exigía valor. La muerte es más que la vida y proporciona un seguro asilo.

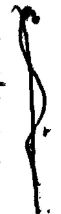
7. La muerte se transforma con la «existencia».—No hay una actitud persistente respecto a la muerte que se pueda enunciar como la exacta. Por el contrario, mi actitud respecto a la muerte cambia con las nuevas experiencias de tal suerte que puedo decir que la *muerte se transforma conmigo*. Por tanto, no hay contradicción del hombre consigo mismo cuando se adhiere a la vida con todas las fibras de su ser, prefiriendo toda realidad de la existencia empírica al sombrío no-ser; cuando desprecia la vida, sin dejar de vivir sus contradicciones y extravagancias; cuando parece desesperar por la muerte y, sin embargo, a la vista de la muerte se da cuenta conscientemente de su verdadero ser; cuando no concibe y, no obstante, confía; cuando descubre la nada y, sin embargo, está seguro de un ser; cuando mira la muerte como amiga y enemiga, la evita y la espera. La muerte, como hecho, no es más que un hecho siempre igual, en el cual no deja de ser situación límite pero, sí se puede transformar en su forma, siendo como yo soy, en cada caso, en tanto que «existencia». La muerte no es definitivamente lo que es, sino que es asumida en la historicidad de mi «existencia» que se manifiesta.

SUFRIMIENTO

1. El sufrimiento fáctico.—Los muchos sufrimientos que, en ciertas situaciones, se adelantan al primer plano, y que otras ve-

ces son dominados con energía, pero que jamás pueden ser ignorados, son inabarcables. Los dolores físicos que tienen que soportarse una y otra vez; las enfermedades, las cuales no sólo ponen en cuestión la vida, sino que hacen descender al hombre viviendo por bajo de su propio ser; el impotente esfuerzo, que fracasa en el afán de vencer y en lugar del verdadero rostro de mi ser, hace aparecer irremediablemente un rostro desfigurado; el volverse loco, teniendo conciencia de ello y en un estado que apenas puede vivirse después, morir sin morir —la senilidad patológica en el sentido de atrofiamiento; la aniquilación por la fuerza y poder de otro y las consecuencias de la dependencia en todas las formas de la esclavitud; el hambre—. El sufrimiento es reducción de la existencia empírica, destrucción parcial; detrás de todos los sufrimientos está la muerte. En la clase de sufrimiento y en la intensidad del dolor hay las mayores diferencias. Sin embargo, en definitiva, puede afectar a todos lo mismo y todos tenemos que soportar su parte; nadie se libra de él.

2. Actitud de la existencia empírica respecto al sufrimiento.—Cuando me comporto como si el sufrimiento no fuera definitivo sino evitable, entonces no estoy todavía en la situación límite sino que aprehendo los sufrimientos como, ciertamente, infinitos en número, pero no como perteneciendo necesariamente a la existencia empírica: entonces son particulares y no afectan a la totalidad de la existencia empírica.



Yo lucho contra el sufrimiento sobre el supuesto de que puede ser suprimido. Este combate tiene éxito de hecho y se convierte en una condición de la existencia empírica del hombre. Cada cual participa en esta lucha y se exige, en tanto es sincero y ve la situación, el más cabal esfuerzo en este combate con todos los medios convenientes racionales y empíricos. El éxito es, en verdad, siempre limitado. Sin embargo, se hace abstracción del dolor como si no fuera necesariamente inherente a la existencia empírica, forjándonos una utopía según la cual, cuando la biología y la medicina hayan alcanzado su cima y el arte político la justicia perfecta, se sabrá evitar todo dolor, toda enfermedad y toda dependencia opresora; la muerte será como la extinción sin dolor, ni temida ni deseada, de una luz.

Estos pensamientos sobre la extinción del dolor parecen salvadores pero no pueden libertar. La existencia empírica, que no arrostre de frente la necesidad del sufrimiento, tiene que alimen-

tarse de ilusiones engañosas. Yo *eludo el sufrimiento en mí mis*mo porque no comprendo los hechos y, por tanto, no soy afectado existencialmente por ellos, no los transformo en actividad, ya que no hago más que sufrir; yo limito instintivamente mi campo de visión, por ejemplo, no quiero saber del médico la verdad, no quiero reconocer mi enfermedad ni ver mi deficiencia física y espiritual, ni claramente cuál es mi situación social en la realidad; en lugar de estar en claro, en todos mis esfuerzos para anular el sufrimiento, respecto a la medida en que son insuprimibles, al renunciar a la claridad renuncio también a combatir racional y eficazmente mi sufrimiento, en tanto que yo, ciego de rabia, atribuyo la culpa solamente a la malevolencia y tontería de otro y me consuelo con el pensamiento pasivo de que terminará el sufrimiento con la simple aniquilación del culpable. O bien me sustraigo al sufrimiento del otro manteniéndome alejado y retirándome oportunamente de un hombre cuando su desdicha es irremediable. Así se ensancha la sima abierta entre los felices y los desgraciados, por virtud del embotamiento y el silencio; se hace uno indiferente y desconsiderado, al cabo incluso se llega a menospreciar y odiar al que sufre, lo mismo que muchos animales atormentan hasta la muerte a los compañeros enfermos.

3. Despertar de la «existencia» por virtud del sufrimiento.—En cambio, en la situación límite, el sufrimiento sólo puede presentarse como inevitable. Ahora yo aprehendo mi sufrimiento como la parte que me ha correspondido, me lamento y sufro verdaderamente, no trato de disimulármelo, vivo en tensión entre la voluntad de decir «sí» a mi sufrimiento y de no poder decir nunca «sí» definitivamente, lucho contra el sufrimiento para limitarlo, para diferirlo; pero, teniéndolo como algo que me es extraño, sin embargo, lo tengo como perteneciéndome y no alcanzo ni la serenidad de la armonía soportándolo pasivamente ni me enfurezco en la oscura incomprensión. Cada cual tiene que soportar y cumplir el dolor que le toca. Nadie puede sustraerse a él.

Si no hubiera *más que la felicidad* de la existencia empírica, entonces la posible «existencia» quedaría como dormida. Es cosa singular que la pura felicidad parezca vacía. Así como el sufrimiento anula la existencia empírica fáctica, la felicidad parece amenazar el verdadero ser. En el estado de felicidad hay una objeción interior por virtud de un saber que no la permite subsistir. La felicidad tiene que ser puesta en cuestión para después de res-

tablecida ser entonces verdadera felicidad; la verdad de la felicidad se eleva sobre la base del fracaso.

El hombre, que es más fácilmente él mismo en la desdicha que en la felicidad, tiene paradójicamente que *aventurarse y osar ser feliz*. La profundidad del ser, que en la felicidad se arriesga a aparecer, ya no puede patentizarse como vitalidad floreciente; sólo cuando la «existencia» ha alcanzado el fondo que es necesario para ser ella misma en la felicidad se convierte ésta en manifestación del ser, ante el cual retrocede el sufrimiento que la suscita para hacer surgir a su sombra la felicidad como la verdadera positividad trascendente y cumplida de la existencia empírica. Es la «existencia» la que domina la impotencia de su existencia empírica, si todavía puede ser verdaderamente en el no; únicamente en esta experiencia, cuando ya queda a la espalda, es posible aprehender la felicidad del ser, y cuando la felicidad falla, amarla en el otro.

4. Apropiación del sufrimiento.—Se reconoce la inutilidad de preguntar por la finalidad, el sentido y el derecho del sufrimiento en la resignación de no comprender, partiendo de la cual una vida *activa* se asienta en el sufrimiento sobre sí misma como el individuo existente. El individuo cobra la conciencia de sí mismo por virtud de su sufrimiento, que no elude; lo descubre, lo combate, según sus fuerzas, y lo soporta cuando es impotente, hasta que perece, para conservar todavía en su fracaso la apostura o perder incluso ésta cuando el incomprensible remolino le arrastra a donde la fuerza del ser-sí-mismo se relativiza y se ve sometida a poderes desconocidos.

O bien, al encontrarme en la situación de no comprender, me hago *pasivo* en la acción y me limito a gozar de la existencia empírica. Si todo es vano y, en definitiva, sufrimiento, entonces se puede, no obstante, comer y beber y tener amigos sobre la tierra en tanto se viva. Se renuncia a todo sentido, tanto al concebido como al creado activamente.

Por la actitud ante el sufrimiento en la polaridad de *resignación activa y pasiva* se eleva la posible «existencia» en la situación límite a la experiencia de saberse una con su trascendencia en un *origen*, concebido en la situación límite del ser.

Así, el sufrimiento, vinculado en el origen mismo, cobra un sentido no concebido, puesto que está ahincado en lo absoluto. Mi sufrimiento ya no es fortuitamente la fatalidad de mi desam-

Schopenhauer.— Jesús.

paro, sino manifestación de la existencia empírica de la «existencia». Ahora puede ser buscada una expresión trascendiente en la idea de que, cuando veo sufrir a otros seres, es como si ellos sufrieran en mi lugar y como si se exigiera a la «existencia» soportar el sufrimiento del mundo como su propio sufrimiento.

LA LUCHA

La lucha y el sufrimiento son dos situaciones límites que existen para mí sin colaboración activa por mi parte. En ellas se patentiza un aspecto de la existencia empírica en cuanto que no hago más que percibirlas. En cambio, la lucha y la culpa sólo son dos situaciones límites en tanto que las produzco colaborando; son activas porque las produzco yo mismo. Pero son situaciones límites porque yo no puedo ser de hecho sin que ellas actúen sobre mí. No puedo sustraerme en modo alguno a ellas; por el mero hecho de que yo soy, contribuyo a producirlas. Todo intento de eludirlas o bien no hace más que restablecerlas en otra forma, o bien significa la propia anulación. Yo aprehendo existencialmente el sufrimiento y la muerte en la situación límite que se me presenta. Pero la lucha y la culpa tengo yo que creármelas inevitablemente a mí mismo para, después, estando en ellas como en una situación límite, hacerme consciente existencialmente con ellas y apropiármelas, de un modo u otro.

1. Examen de las formas de la lucha.—Todo ser viviente, aún sin saberlo ni quererlo libra una *lucha por la existencia empírica*; pasivamente por la mera existencia empírica en el aparente sosiego del subsistir, activamente para desarrollarse, progresar y ser más. Las condiciones materiales de la existencia empírica, siempre limitadas en relación con el posible desarrollo y amplitud de la vida, obligan necesariamente a luchar por estas condiciones. De este *combate inconsciente* llega a darse cuenta el hombre, aunque también queda para él —como individuo— encubierto, pues el combate es transferido a grupos, a sectores de la sociedad, a Estados, los cuales libran la lucha por él, y lo mismo que para el hombre, existen para el individuo relaciones de poder siempre desconocidas que lo limitan y se producen desconocidos perjuicios para otros por virtud del propio éxito.

La *lucha consciente* con el contrario visible tiene por finalidad

la ampliación del espacio vital. En el terreno económico, de un modo amistoso o violento y guerrero, por una capacidad superior, por la astucia y la trampa, siempre se lucha en definitiva con la misma crueldad, cuando la amplitud de la existencia empírica material y, en definitiva, la existencia empírica y la aniquilación, están en cuestión y se hacen decisivas. Cuando el empleo de la violencia no termina con la aniquilación de un lado, se convierte en el robustecimiento de una relación social en la cual el vencedor gana poder y el vencido, por haber preferido seguir viviendo, ha aceptado servir siendo dominado. En esta relación de poder relativamente fijada, cada individuo ha nacido en una posición de la cual parte.

Una lucha radicalmente distinta se libra en la existencia empírica partiendo de *las ideas espirituales y de la «existencia»*. Aquí la lucha ya no tiene el carácter de un hecho condicionado materialmente, sino que en la existencia empírica se convierte en el origen de la patentización del auténtico ser-sí-mismo.

En los trabajos espirituales es posible una lucha que en su puro sentido no se refiera a la existencia empírica y la aniquilación, sino al rango y resonancia. Este *agon* no dispone de un espacio limitado, sino del infinito espacio del espíritu en el cual toda creación y realización tiene su puesto y, como contenido, subsiste de modo indestructible. La lucha, no solamente pone en cuestión el rango y la medida, sino que, al mismo tiempo y más profundamente, es una lucha que favorece y promueve porque despierta, excita e impulsa; se hace incluso fuente de creaciones porque el contrario da al contrario lo que él ha adquirido. Sólo en las consecuencias derivadas, en el efecto sobre los contemporáneos, en las recompensas materiales, toma este *agon* las formas de suplantar, perjudicar y destruir, propias de la lucha por la existencia empírica. De este modo, queda modificada en su sentido. Cuando se me hace medio para fines materiales, se falsea sustancialmente porque se confunde y equivoca a sí mismo.

Aunque la violencia es extraña al *agon* espiritual, éste, de todos modos, termina *en lucha* que, como viviente proceso del *amor*, le expresa en su «existencia». En el amor, los hombres se arriesgan totalmente a ponerse en cuestión mutuamente para remontarse a su origen porque, con una implacable transparencia, llegan a ser verdaderos. Esta lucha es, en la manifestación de la «existencia», una condición para su realización, llegando sin mi-

ramientos, pero sin violencia, hasta el fondo de la «existencia».

La lucha gira, por tanto, en torno a las bases materiales de mi vida, y es fuente de creación en el *agon* espiritual y origen de la patentización de la «existencia» en el amor que pone en cuestión. Sin embargo, la lucha no tiene lugar solamente en las relaciones de los seres entre sí, sino también en el individuo singular. La «existencia» estriba en el proceso del *llegar a sí mismo*, que es un *combate consigo mismo*. Yo anulo en mí las posibilidades, violento mis impulsos, moldeo mis disposiciones naturales, pongo en cuestión lo que he llegado a ser, y sólo me hago consciente de ser cuando no reconozco mi ser como una posesión.

De este examen resultan dos formas esencialmente distintas de lucha:

La *lucha mediante la fuerza* puede constreñir, limitar, oprimir y, por el contrario, crear espacio; en esta lucha yo puedo sucumbir, perder la existencia empírica.

La *lucha en el amor* carece de violencia; es la puesta en cuestión sin voluntad de vencer con la exclusiva voluntad de patentización; en esta lucha puedo, encubriéndome, esquivarme y fracasar como «existencia».

A pesar de esta diferencia esencial, una de estas luchas se transforma, por un cambio repentino, en la otra, bien porque la lucha amorosa se convierta en lucha violenta, o bien porque, por el contrario, la lucha violenta quede superada en el repentino contacto de las «existencias».

2. La lucha violenta por la existencia empírica.—Mi existencia empírica, como tal, no cuida de los otros, los desplaza como los otros a mí. Toda posición que yo conquisto excluye a otro al reivindicar para sí una parte del espacio limitado disponible. Todo éxito mío empequeñece a otro. El hecho de que yo viva descansa sobre la lucha victoriosa de mis antecesores; el que yo sucumba se patentizará, en último término, en que nadie me conozca como su predecesor en el curso de los siglos.

Pero, al mismo tiempo, es verdad lo inverso: toda mi existencia empírica descansa sobre la mutua ayuda. Yo debo mi existencia al cuidado de mis padres, yo vivo largo tiempo necesitado de auxilios y, por mi parte, los presto en la conexión de la sociedad humana. Pero ni los auxilios, ni la paz y la armonía del conjunto son lo último, sino la lucha y después la explotación por el vencedor ocasional. Dos hechos lo demuestran:

La vida espiritual, que es real «históricamente», descansa sobre un orden de la sociedad constituído en favor de la libertad y el ocio de la minoría. La mayoría trabaja en otro sentido; pues para nadie es la realidad espiritual de los menos la finalidad, sino que un sector dominante por virtud de la propia fuerza, o porque vive de sus rentas o tal que, aún siendo relativamente pobre, poseyendo, sin embargo, los indispensables medios de subsistencia, no está constreñido al trabajo mecánico, realiza una función por su trabajo autodisciplinado en el sentido propio, en la cultura y la creación. Los individuos de estas capas sociales se convierten en soporte y vehículo de aquello que, más tarde como creación siempre única, tiene valor a juicio de todos, y que, una vez desprendido del fondo sobre el cual se desarrolló, todos podrían poseer. La cruel explotación, violenta en el punto decisivo, es la condición de la cual el individuo no necesita tener conocimiento consciente, puesto que otros la establecen para él, que sólo consume lo que a él le afluye directamente de algún lado sin ser pago de una prestación material por su parte. El saber económico-sociológico ha puesto este hecho claramente de relieve. Quien quiere suprimir en el mundo la explotación tiene que renunciar a la realidad de la vida espiritual que se desarrolla en la continuidad de un proceso de cultura en cada hombre singular.

El otro hecho es que toda reciprocidad en los auxilios, mirando desde un punto de vista empírico, crea entidades que, por su parte, luchan entre sí; el auxilio recíproco no es más que un islote. La lucha en la vida económica se libra, ante todo, en torno a la existencia empírica, como totalidad, en favor y desventaja de grupos limitados en cada caso tanto como puede hacerlo la lucha bélica. Crea espacio para los descendientes o lo extirpa. Sólo la lentitud del proceso gradual, el silencio del hundimiento final, encubre la lucha, sus victorias y aniquilaciones a los ojos que sólo perciben lo súbito y patético. En último término, sólo el pacífico florecimiento y la multiplicación de los vivientes parece ser la única realidad. Hay que cerrar los ojos al hecho de que constantemente se presenten situaciones que, sólo por virtud del encubrimiento, se diferencian de la de dos naúfragos que sólo tienen un madero para salvarse; cuando éste no puede más que con uno tienen que perecer ambos o bien uno tiene que triunfar en la lucha o ha de renunciar libremente a la vida.

Frente a estos hechos es posible una *concepción finita*, para la

cual no se hace patente ninguna situación límite. Apartando la vista de todo ello, me parece que la lucha es inevitable y trato de evitarla cuando creo confusamente en una vida en que reinaría para todos el derecho, la paz, juntamente con las condiciones de existencia. Yo no pienso entonces hasta el límite, sino que vivo contento en la medida que lo permite el enmascaramiento de los fundamentos reales. Mientras que me parecen estables mis condiciones de existencia, ignoro que la lucha es condición y límite de toda existencia empírica. Yo me dejo engañar ilusamente en el disfraz del trato social y opto por la cómoda neutralidad en la forma no menos engañosa de la objetividad equilibrada. Sin embargo, en todas estas ilusiones sobre las condiciones de mi propia existencia empírica, de las que me beneficio sin habérmelas creado, hay ocasiones, cuando surgen amenazas como peligros oscuramente presentidos, en que me inquieto nerviosamente y me siento bajo una presión confusa cuando la injusticia y la discordia se revelan como presunta falta de solución. O bien me quedo sosegado cuando no siento ningún peligro para mí y creo en una vida sin lucha, aunque de hecho lo que pasa es simplemente que vivo bajo las coyunturas favorables que para mí tiene la lucha.

La *situación límite* sólo se presenta para la voluntad de claridad de la «existencia» en cuanto que ésta, al ser afectada por ella, aprehende su existencia empírica juntamente con sus condiciones. En la situación límite de la lucha hay, por un impulso originariamente verdadero, la tendencia a las soluciones, en contraste con las cuales se aclara la verdadera situación límite en la que sigo existiendo «históricamente» sin una solución conocida.

Las soluciones aparentes de la situación límite son posibles de dos maneras: o bien el hombre no quiere la lucha y trata de realizar una existencia empírica exenta de lucha y entonces, creyendo incondicionalmente esta utopía, se anula como existencia empírica. O bien el hombre afirma la lucha por amor a la lucha; y entonces, combatiendo, indiferente, al por qué y al contenido, y muriendo por fin en el combate, es cuando únicamente llena y cumple su existencia.

La primera posibilidad es la que exige el Evangelio: «pero yo os digo que no debéis resistir el mal». No ejercer jamás la violencia, ni aún para defenderse, renunciar a todas las condiciones de la existencia empírica, que, en algún modo, se fundan en un empleo de la violencia contra otro, sería imposible sin renunciar

a la propia existencia empírica. Incluso el retorno a las formas más primitivas de vida haría, a la larga, tan imposible como cualquier otro estado de convivencia humana, aquella no resistencia sin la consecuencia inherente a ella, es decir, el perecimiento del que no resiste.

La otra posibilidad, en cambio, afirma la lucha como tal. El hombre no busca, entonces, placer, sino aumentar su poder, y debe hacerlo. La medida de su poder es, al mismo tiempo, el rango de su valor. La felicidad es el sentimiento del poder que se ha hecho dominante. La teoría de los sofistas expresa la verdad: Cada uno de nosotros quisiera, si fuese posible, dominar a todos los hombres, preferentemente a Dios. La lucha es necesaria de continuo y, como tal, es la verdad y el valor de la existencia humana. A la pregunta de para qué el poder, ya no hay respuesta que dar.

En ambas posiciones se ha aprehendido, es cierto, la situación límite por un momento, pero en la rotundidad racionalmente inequívoca del sí y del no vuelve a perderse. Frente a la reprobación de todo poder como tal, está su glorificación; frente a la indignidad de someterse y sucumbir sin lucha, la dignidad de afirmarse y de ensanchar por la lucha la propia existencia empírica. La ilusión consiste, en el primer caso, en que, por ese camino, pueda haber en definitiva una vida; en el segundo, que el luchar como tal sea ya un contenido.

La fuerza no se dirige sólo *hacia fuera* y contra otros. El hombre la dirige *contra sí mismo*. Quien desarrolla una gran voluntad en un continuo despliegue de poder hacia fuera, posee también una enérgica voluntad respecto a sí mismo. Quien no se puede dominar, tampoco puede dominar a los otros; únicamente es capaz, por virtud de situaciones fortuitas, de un empleo momentáneo, solamente brutal, no duradero, de la fuerza. La fuerza, respecto a sí mismo en la escisión por virtud de la cual un sí-mismo exigente se opone a un sí-mismo obediente, se realiza como autodisciplina en la obediencia hacia sí. Ella hace hacia dentro lo que la fuerza hacia fuera: freno, destrucción, moldeamiento, dominación. También esta fuerza puede ser magnificada unilateralmente como mera forma e, inversamente, el hombre puede rebelarse contra toda fuerza que pudiera dirigir contra sí mismo.

Los rigoristas, que consideran la validez unívoca de la ley ética como la verdad, *ensalzan la coacción sobre el sí-mismo* como

Poder.

tal; pues éste no es nada para ellos y sólo tiene valor por la forma en que se domina. La brutalización de la individualidad por sí misma conforme al criterio de exigencias racionales o formación estética es, para ellos, el verdadero ser.

Inversamente, la *reprobación de la fuerza contra sí mismo* exige seguir inmediatamente todos los instintos, todas las emociones, todos los impulsos. Lo que es, es bueno. Toda ley que los reprima es artificial y, por tanto, falsa. Para quien está en el amor al ser, todas las acciones son buenas, la embriaguez de todo placer sensible, la mentira, el robo, el engaño. Esta recusación de todo lo que estorba a la inmediatez ha conducido históricamente a las más extremas consecuencias en las sectas, pero fué forzosamente también, caos y ruina, como sería si se realizase la doctrina de la no-resistencia exterior.

La exaltación y la recusación de la fuerza rêspecto a otros o respecto a sí mismo se pueden pensar racionalmente con toda claridad porque están fuera de la situación límite. Sus consecuencias cuando se realizan son: o bien perecer por renuncia, a todo aprovechamiento de la fuerza, o bien vaciarse en la existencia empírica de la opresión del sí mismo, sin contenido. Si yo no quiero vivir en modo alguno a costa de otras vidas, tengo que renunciar a vivir; la intención de no resistir significa la propia anulación, que sólo por virtud de coyunturas causales o por la inconsecuencia en la práctica de ese principio puede ser mantenida. En cambio, el mero poder como fuerza, lleva a un camino, a cuyo fin estaría el solitario, que ha aniquilado o sometido todo, si bien habría conquistado para sí un ilimitado espacio, en el cual empero, no pudo emprender nada; sólo en tanto que hay todavía algo que destrozar, tiene tarea; dominarlo todo o destruirlo todo, hacer ilimitado el propio poder, desemboca, consecuentemente, en la desesperación de no tener ya ningún antagonista.

Para el entendimiento parece ineludible elegir entre reprobación y exaltación de la fuerza; el resultado de la elección sería mantenerse inexorablemente consecuente para el lado elegido.

Desde luego, pudiera ser *impugnada la situación límite* de que la existencia empírica está vinculada necesariamente a la lucha por la fuerza. El mundo muestra dondequiera ayuda, comprensión, acuerdo, aceptación del valor ajeno, espacio para todos. Sin embargo, no se puede señalar empíricamente un caso duradero de convivencia humana que no descanse en su límite sobre la

fuerza y el poder, hacia fuera y hacia dentro. Pero se podría replicar: si no se puede encontrar empíricamente, el deber es producirlo. No se puede invocar la experiencia empírica donde sólo la voluntad hacia el ideal crea lo que después puede existir también para la experiencia. En cambio, se puede aludir a la experiencia de necesidades generales y efectivas de la existencia empírica: el crecimiento natural de la población; el margen, siempre limitado, de la alimentación, a pesar de su gran aumento; los trabajos necesarios en algún modo para la existencia empírica y, sin embargo, ruinosos; la enorme diferencia de clases de hombres que nunca llega a ser objeto de constataciones objetivas, evidentes para todos, de donde resulta que sea imposible una distribución de las tareas y trabajos conforme a estas diferencias. Todo ello es fundamento para la afirmación negativa de que la organización de la existencia humana como una organización justa no funcionaría ni siquiera si se aceptase como rector un criterio humano perfecto. El pensamiento claro descubre irresolubilidades tanto más profundas, que en la totalidad empírica aparecen como estados de poder y como decisiones obtenidas por virtud de la fuerza franca o encubierta. Toda organización justa y racional es un islote y, en cada caso, finalidad particular pretendida. El mundo humano no se convierte en objeto de acción como totalidad; cada uno actúa en él sin trascender de él.

Aunque la realidad y la necesidad para la existencia empírica de ayuda, comprensión, acuerdo y cooperación no pueden impugnarse, y aunque la convivencia humana muestra una ordenación que lleva implícitas también justicia y libertad, todo ello está, sin embargo, limitado. Todo individuo llega al límite donde lo que decide no es aquella ordenación, sino la violencia fáctica que él mismo sufre o que es beneficiario. Pero nadie vive sin prestar y recibir ayuda; nadie vive sin comprensión y acuerdo en sentido de compromisos que no indiquen una relación de poder en una lucha real, sino que sorteen la decisión mediante una ponderación tal que ambos intereses queden satisfechos en parte, porque ambos creen que arriesgarían más en la lucha de lo que pueden ganar por virtud del compromiso.

La idea de que pudiera al fin patentizarse un *verdadero derecho* en lugar del aplazamiento provisional de una decisión obtenida mediante la lucha; de que el poder no fuera más que el

vehículo de la realización del derecho, y que el derecho sólo buscaría el poder para realizarse; de que el poder tendría la buena conciencia moral y la diafanidad racional de ser el protector del derecho; estos pensamientos no pueden tener realidad. Es muy cierto que el poder sólo cobra contenido por virtud de la idea y de la «existencia», que en él se realizan, y que éstas tienen, como medio de comunicación, la posibilidad de formular el derecho; también es verdad que el poder de buena ley se contiene a sí mismo, y que la rotunda contraposición del poder en sí y de la no resistencia se compensa y anula. Pero el derecho, en el mejor de los casos, no es más que expresión de fuerzas históricas determinadas en cada caso, que, como ideas de «existencias», residen en una realidad empírica cuyo orden radica en decisiones obtenidas por la lucha y se mantienen por la amenaza de recurrir a la violencia. Siempre ha sido inútil tratar de que sea reconocido un derecho justo como cognoscible con validez general. Pues un derecho no es justo como precepto abstracto y en la construcción intelectual de una realidad empírica posible conforme a él, sino tan sólo en la realidad de sus consecuencias prácticas, en las que nadie había pensado de antemano. El derecho justo es mera idea; no sólo no se le puede conocer de modo objetivo y determinado, sino que, como realización, es imposible. De aquí que la pasión por la realización del derecho pueda tomar tan fácilmente el siguiente camino: en una revolución se justifica el empleo de la violencia por el fin de expulsar del mundo la violencia. Pero, al adaptarse inevitablemente a la realidad de las masas humanas, queda establecido un nuevo orden positivo, el cual subsiste por virtud de la violencia; es decir, al fin se encuentra la forma de existencia empírica que existía al principio, sólo que con otro contenido y otros soberanos. Por virtud de este derecho positivo se mantiene un orden relativamente duradero en que la violencia queda encubierta, disimulada, por el hecho de que sólo se aplica raras veces; cada cual sabe que existe esa violencia y trata de evitar que se le aplique sometiéndose oportunamente a las leyes fácticas. Yo me beneficio del derecho existente por virtud de mi posición de poder con la conciencia de la legalidad, y, aun situado en una posición desfavorable, sufro satisfecho las desventajas nacidas del derecho en tanto que están en una relación tolerable con las ventajas, en vista de las extremas posibilidades de violencia. Aquí parece existir la paz justa sólo a causa de que en la



violencia ya constituída quedan ocultos los límites, por virtud de los cuales también esta realidad descansa sobre las condiciones de una lucha que unas veces está decidida y otras ha de decidirse ulteriormente.

En todo caso, un estado definitivamente tranquilo de convivencia humana no existe empíricamente, ni tampoco se le puede construir como posibilidad ni representarse intuitivamente a título de ideal realizable. *La situación límite subsiste*: si yo quiero vivir tengo que beneficiarme del empleo de la violencia; tengo que sufrir a mi vez la violencia algún día; tengo que prestar ayuda y recibirla; tengo que limitar la clara, sostenida decisión del «esto o aquello» y plegarme al acuerdo y al compromiso.

En esta situación límite no hay, por tanto, una solución objetiva para siempre, sino una solución «histórica» ocasional. Si «existo» en esta situación límite, la consecuencia no es la pasividad, sino la exigencia de abrazar en tal polaridad la vida juntamente con las condiciones a ella inherentes en mi situación «histórica». *Yo no puedo querer cambiar el mundo en su totalidad desde sus fundamentos*, sino *sólo realizarme en él desde mi propio origen*. Yo no fundo mi derecho más que como relativo y particular, pues no puedo querer arreglar la realidad empírica en general por virtud del derecho. Pero yo estoy presente en la idea del derecho, en cada caso según la esencialidad de su contenido, desde el más subalterno oportunismo vital hasta el entusiasmo ardiente por una *idea del derecho* que me revela en el momento «histórico» la verdad de la acción. En la situación límite es imposible el sosiego, nacido de la falta de claridad, que cierra los ojos ante la lucha, como si la vida fuera posible sin ella; es imposible igualmente el fanatismo ciego, que hace naufragar el contenido existencial en los principios abstractos del derecho. En la situación límite, la existencia empírica descubre que no está cerrada ni se puede cerrar. Toda desviación de la inteligencia hacia uno u otro lado significa un abandono de la «existencia» históricamente real. No es ya posible ningún juicio definitivo sobre la lucha, ni la afirmación ni la negación, sino que, por el hecho de que la existencia empírica es también lucha, la única cuestión es: *¿dónde ha de asirse y utilizarse una posición de poder, dónde se ha de ceder y soportar, dónde luchar y arriesgarse?* Y la decisión no se desprende de principios generales —aunque tampoco sin ellos—, sino de la existencia «histórica» en su posición. Ahora, la decisión

por la fuerza no excluye la disposición al acuerdo y al compromiso, ni la voluntad de lucha la *humanitas* comprensiva. Lo único que subsiste siempre es la cuestión siguiente ¿cuándo y dónde?

Hay representaciones límites abstractas, tales como la lucha heroica y la ruina por sí mismo, y el ser de las almas unas con otras en la ilimitada armonía de la paz. Pero contra estas posibilidades rectilíneas somos seres que tienen su realidad y su sustancia en las situaciones de lucha, en el tiempo. Nuestra realidad no es algo completo ni intemporal.

3. La lucha por la «existencia» en el amor.—Como la «existencia» no existe para nosotros más que manifestándose, existe, en tanto que acción, en la que ella decide si es o no es. Así, pues, la preocupación por la existencia empírica y la preocupación por la «existencia» proceden de distinto origen.

Puesto que la «existencia» sólo se realiza en la comunicación, y ésta se lleva a cabo a través de situaciones que se transforman en el curso del tiempo, la callada consonancia de la unión intemporal en la tranquila e íntima aprehensión mutua de «existencia» y «existencia» no puede ser más que un instante evanescente en una lucha amorosa que surge en situaciones ocasionales a causa de su oscuridad. El hecho de que la certidumbre del ser sólo brote de *la lucha por la patentización* es la situación límite para la «existencia» en la existencia empírica, en la cual puede llegar a la más profunda conciencia de sí misma, pero también a la desesperación radical. El hecho de que, aun allí donde parezco ser yo mismo, la puesta en cuestión sea condición para llegar a ser verdaderamente real en el tiempo exige esta lucha. Pues en la manifestación nada es existencialmente definitivo. La «existencia» es lo que realmente es porque se descubre en la situación límite de la lucha reveladora. La comunicación existencial, entendida como este proceso de lucha, nacida de la preocupación por el auténtico ser, es la realización de este ser.

Esta lucha amorosa busca en la oscuridad de la manifestación el *origen* en la reciprocidad de las «existencias»: no como disposición natural del carácter empírico en una supuesta identificación de la propia y la otra naturaleza, sino como libertad que decide en la claridad visible del conocimiento. La lucha está dirigida en el origen y fin al último e irrevelable sentido, pero por moverse en situaciones y finalidades momentáneas se desarrolla, por tan-

lucha amorosa: su solidaridad no reconocimiento. | Reconocimiento ≠ Solidaridad!! ojo

to, en el concreto presente, y no considera lo ínfimo como demasiado pequeño.

La lucha busca esta patentización *sirviéndose de las objetividades*. En el ámbito de las precisiones exactas aprehende todo lo cognoscible, pero su finalidad no es la exactitud de validez universal, sino la verdad en la situación presente, como verdad del ser que se realiza en esta comunicación. La lucha no conoce ningún límite en el preguntar en tanto que es instrumento para la crítica y la depuración del alma.

En esta lucha *no hay violencia alguna*. No hay victoria o derrota de una de las partes; victoria y derrota son comunes. La victoria no se consigue por superioridad, sino por virtud de la conquista común en la patentización. La derrota no se produce por defecto de fuerza, sino por hurtarse y esconderse al no estar dispuesto a sufrir la crisis del querer propio y ajeno. El combate amoroso cesa al más leve empleo de la violencia; por ejemplo, de la superioridad intelectual o de la influencia de la sugestión. Esta lucha sólo se desarrolla con una ausencia completa de violencia cuando cada cual pone sus fuerzas a disposición del otro igual que de sí mismo; así, pues, también sólo cuando se elimina el afán de tener razón, que busca instrumentos para la lucha en vez de la objetividad. La lucha amorosa sólo es posible cuando al mismo tiempo se dirige contra el otro y contra sí mismo; las «existencias» que se aman cesan de exigirse unilateralmente la una de la otra porque lo exigen todo en común.

Esta lucha, al ser la más extrema puesta en cuestión del otro y de mí mismo, sólo es posible sobre la base de una *solidaridad* que *supone* incuestionablemente lo mismo en el otro que en mí la posibilidad de la «existencia». Si en lugar de esta extrema puesta en cuestión, que prende en las raíces, se niega la «existencia» misma, lo que, enunciado, carece de sentido, entonces en todo silencio queda interrumpida de hecho la lucha y eliminada la situación límite. La certidumbre de mi «existencia» se percibe en la repercusión de tal supuesto inexpresable. De aquí que la lucha más desconsiderada contra mí pueda despertar, sin que yo sepa cómo, mi conciencia existencial del ser, a causa de que me considera seriamente como posibilidad de ser. Ese supuesto no puede ser expresado a modo de reconocimiento, porque el reconocimiento se refiere a objetividades, a derechos, a realizaciones, a resultados, a cualidades, al carácter, y satisface la necesidad de prestigio en la conciencia del ser de un yo social. Pero originariamente tiene un sentido distinto que el contacto existencial en la solidaridad, la cual más bien se debilita cuando se acentúan aquellas manifestaciones visibles. Yo no soy más que en esta comunicación existencial que ya es imperdible. Pero yo, en tanto que existencia empírica, necesito ser reconocido más o menos en alguna forma conforme a la clase de mi constitución vital, lo mismo que necesito alimentarme para vivir. Sin embargo, hay el peligro de que la «existencia» quede perturbada cuando se busca falsamente la conciencia existencial del ser, entendiéndola erróneamente como reconocimiento y afirmación en el sentido que entraña la convivencia social. La afirmación existencial, que cuando se expresa incluso deja de tener sentido, arraiga, como la solidaridad en la lucha amorosa, en otro nivel más profundo.

El hecho de que tenga que *luchar* en esta comunicación puede *estremecerme* más que la muerte, el sufrimiento y la violencia exterior, a causa de que afecta al origen de la manifestación de la mismidad. Yo quisiera, refugiado seguramente en un amor tranquilo, sustraerme al proceso del preguntar, poder aceptar y afirmar al otro sin condiciones como a mí mismo. Pero el amor existencial no es, en tanto que se prolonga en el tiempo, el tranquilo fulgor de las almas que brillan una a través de la otra; si el momento que tiene este carácter se prolongase en un estado duradero se vaciaría al trocarse en una embriaguez sentimental que no se comprende a sí misma, porque encubre la realidad de su existencia empírica; el amor no existe como una posesión con la cual puedo contar. Yo tengo que luchar conmigo mismo y con la «existencia» amada del otro sin violencia, pero puesto en cuestión y poniendo en cuestión.

Yo no puedo ya realizar la comunicación combativa mediante la fuerza racional de los argumentos, pero tampoco sin la suprema claridad racional; no puedo por virtud de un amor que se abandona y sacrifica en absoluto, pero tampoco sin él; no puedo si me propongo por meta una solución definitiva, pero tampoco sin determinar en cada caso la finalidad. La comunicación es *imperfecta*, inconclusa, en la manifestación temporal. Aquí es posible la mayor certidumbre en el sentido de una conciencia absoluta, pero no la seguridad de la posesión. A esta profundidad del amor de «existencia» a «existencia» se le patentiza en su existencia temporal la *situación límite como pregunta con los ojos*

puestos en los ojos, en el peligro común, cuando el problematismo remanente transforma en grados y supuestos todas las posiciones conquistadas, y todo lo que se cristaliza se hace relativo y toda posesión se desvanece.

Más fáciles de percibir que esta lucha en su esencia son las *formas desviadas* que puede tomar: la superioridad intelectual que se traduce en violencia; la pasividad del que se somete sin condiciones; la obliteración ofendida del que se encierra en sí, utilizando el no responder como medio violento de lucha; las preguntas sofísticas y el desviarse en pláticas puramente objetivas, que no tienen término; la mera solicitud caballeresca y la preocupación por la formación educativa; la resignación callada; la piedad de la compasión y de la ayuda externa. En todo ello se produce una diferencia de nivel que excluye la lucha amorosa.

Puede buscarse la lucha de las almas aparentemente con ilimitada disposición, pero de tal suerte que, al realizarse en cada momento, se *altere hasta la falsedad*: cuando, en definitiva, lucho por la afirmación de mi individualidad empírica, no por la patentización existencial; cuando, por un elemental placer en la venganza del que se odia a sí mismo, se siente el placer de poner consigo mismo al otro en peligro y destruirle espiritualmente para tener el triunfo de que no hay nada que valga; cuando la falta de amor quiere ver en el otro un dios, para medirle y negarle con el correspondiente criterio, en el que debe mantenerse si él es algo. En todos estos casos hay como el eco del amor combativo, que en ellos parece poder consistir en poner al otro trampas para demostrar que fracasa; pero se muestra como falso por la falta de reciprocidad y por el engaño de ocultarse a sí mismo.

De la *ausencia de lucha* se originaría el vacío de la «existencia» en la mayoría de las relaciones de la existencia empírica con otra existencia empírica. El contraste entre la rica objetividad de esta existencia empírica y su no-ser en el sentido de «existencia» sería sentido inconscientemente si no se experimentase la situación límite de la lucha. Se hace visible la posibilidad de la soledad como expresión del no-ser existencial porque no he llegado a ser patentemente «existencia» amando y combatiendo en el amor. La conciencia como manifestación de la posible «existencia» se ve ante el abismo. Parece entonces haber una solución en la comunicación con la divinidad, en el refugio de la religión, la cual proporciona el modo de sustraerse a la lucha amorosa, de

existir tranquilo en el aislado. Yo sin arriesgar ni sufrir ninguna puesta en cuestión de sí mismo.

Estas formas desviadas pueden ser objeto de exposición en el ámbito de la psicología comprensiva, pero el verdadero camino de la comunicación combatiente es directo y no se puede mostrar de un modo general, sino que, como real, es siempre único, irrepetible e inimitable.

LA CULPA

Toda acción arrastra consecuencias en el mundo que su autor no sospechaba. Se horroriza ante los efectos de su acción —en los que no pensó—, porque se reconoce causante de ellos.

Por razón de que yo con mi existencia empírica *admito mis condiciones de vida* en la lucha y el sufrimiento de los otros, soy culpable de vivir de la explotación, aun cuando yo por mi parte pague el precio por el propio sufrimiento, por la fatiga en el trabajo que impone la vida y, en definitiva, por mi propia desaparición.

Los motivos de mi acción y de mis sentimientos, nacidos de los impulsos originarios, son tan equívocos a causa de las múltiples posibilidades deseables en las situaciones y las esperanzas que el contorno social hace reobrar sobre mí, que sólo en raros momentos o sólo aparentemente por una ciega abstracción racional es posible una clara decisión. Yo vivo, por así decir, en el tejido de la *existencia empírica, embrollado* ya en el mismo arranque de la vida activa, para, «existiendo», alcanzar la pureza de alma, que sería la inocencia de la sencilla univocidad. Pero la impureza del ser sumido en la existencia empírica resurge en la existencia empírica tan pronto como se la vence. No sólo he de expulsar las escorias, sino que, en tanto que vivo, tengo que ver formarse otras constantemente. Yo no sé en absoluto lo que es mi alma pura, por la cual yo me preocupo como posible «existencia», sino que me veo rechazado hacia mi conciencia moral concreta que me guía y en algún sentido me encuentra culpable aun en mis sentimientos más íntimos. La pureza del alma es la verdad de la «existencia» que tiene que realizar y osar en la realidad empírica la impureza para, sintiéndose siempre culpable, concebir la realización de la pureza como tarea infinita en la tensión de la vida temporal.

Cuando en mi existencia empírica soy «existencia», llego a ser

real por virtud de lo Uno. Aprehender lo Uno significa *rechazar lo otro posible,* aunque tranquilo e inocente en el sentido de la moral racional. Pero lo otro son hombres que pueden ser «existencias» juntamente conmigo. La inteligencia cree, es verdad, encontrar una solución sencilla: conceder a cada cual su derecho, pero encontrar el ser en este reparto de derechos abstractos significa la anulación de toda realidad existencial. Yo tengo que elegir entre lo mucho, múltiple y canjeable, pero llegando a la consecuencia de que entonces todo no es nada y lo Uno, pero con la consecuencia de traicionar a lo otro que exigiendo se dirigía a mí como posibilidad y en el momento del comienzo, en seguida desvanecido, ya podía ser realidad. Por virtud de la más profunda decisión en la realidad del «existir» incurro en una culpa objetivamente inaprehensible, que como incomprensible para mí mismo amenaza en el trasfondo secreto de mi alma; esta culpa destroza, de la manera más radical, toda autojustificación de la «existencia» que se hace real.

Por razón de que abrazo activamente la vida, y, por tanto, arrebato algo a otros, dejo surgir en las complicaciones la impureza del alma y hiero de rechazo, por virtud de mi realización excluyente, la posible «existencia». Si me espanto ante estos efectos de mi acción, puedo, sin embargo, pensar que evito la culpa en cuanto que, sin entrar en el mundo, no hago absolutamente nada; entonces yo no tomaría nada a nadie, incluso permanecería puro, no rechazaría nada al permanecer en la posibilidad universal. Pero el *no actuar* es también una acción; a saber, omitir. Esto tiene asimismo sus consecuencias: una inacción sistemática y sostenida en absoluto conduciría necesariamente a un rápido hundimiento; sería una forma de suicidio. No entrar en el mundo equivale a negarse a la exigencia de realidad que, como oscuro requerimiento, se dirige a mí, para que me arriesgue y experimente lo que de ello se derive. En mi situación cargo yo con la responsabilidad de lo que acontezca por no haber intervenido; si yo puedo hacer algo y no lo hago, yo soy culpable de las consecuencias de mi abstención. Así, pues, actúe o no actúe, ambas conductas tienen consecuencias; en todos los casos incurro irremediablemente en culpa.

En esta situación límite persiste, consciente de soportarlo, lo que por mí acontece sin quererlo directamente. En el caso de que el actuante admita conscientemente estas consecuencias se considera *falto de conciencia,* porque si quiso la acción fué pensando

otras consecuencias. Pero en la situación límite se considera *responsable* de su acción. La responsabilidad significa la disposición a tomar la culpa sobre sí. Por su virtud la «existencia», al manifestarse, se encuentra bajo una presión insoslayable.

Yo puedo *sustraerme a la tensión* viviendo sin situación límite. Así puedo decir sinceramente: las cosas son así, no se pueden cambiar; yo no soy responsable de la realidad empírica tal como es; si esto hace inevitable la culpa, no es mía la culpa; entonces es indiferente que la culpa recaiga sobre mí, puesto que yo, en principio, soy culpable sin culpa mía. Por tanto, no me dejo afligir por las consecuencias de mi acción, vivo tranquilo mediante la explotación, no me preocupo de la impureza del alma, que yo observo y compruebo con toda tranquilidad, y ya no puedo comprender aquella oscura recusación de la posibilidad existencial como si fuera culpa en general.

Yo me *oculto* aún más radicalmente la situación límite cerrando incluso los ojos a esta marcha del mundo. Yo cuento, por ejemplo, con que nos prestamos auxilios, servimos y utilizamos mutuamente, y que la explotación sea suprimida mediante un orden jurídico. O bien intento evadirme en cuanto que, con una rectitud moral abstracta, ya aquello que expreso como motivo lo tengo por mi ser, que confundo con mi posible «existencia», que lucha por su pureza. Yo niego la oscura exigencia de la realidad en mí como posible «existencia» y no me doy cuenta en absoluto de que yo me he negado ante ella.

Finalmente *suprimo* la situación límite, cuando interpreto toda culpa tan sólo como una culpa aislada, particular y, por tanto, evitable. O bien yo he tomado sobre mí una culpa singular y designable, que también hubiera podido evitar, o bien no soy consciente de ninguna culpa y tengo la conciencia tranquila. Yo contemplo con optimismo una vida posible sin culpa, y la culpa, como culpa singular que puedo expiar para limpiarme de ella.

Cuando *en la situación límite* estos falsos enmascaramientos son posibles para la «existencia», se han perdido el asidero y sostén en el fondo más profundo; yo soy yo mismo, pero como culpable. Ahora sólo puedo vivir en la tensión, en la cual yo trato de remontarme. No se trata ya, por tanto, de ser inocente, sino de evitar aun realmente la culpa evitable, para llegar a la auténtica, profunda e inevitable culpa —pero también entonces sin encontrar el sosiego—. La responsabilidad se eleva a su existencial

patetismo, de tomar sobre sí la culpa inexorable, indefectible, ante la cual de otro modo nos espantamos para quedar irreflexivamente enmarañados pasivamente en la culpa mezquina y miserable. La utilización explotadora obliga a la prestación. La impureza se convierte en el requerimiento que exige no querer sino en la más clara realidad para expresar en claro lenguaje el querer originario. La realización de la «existencia» en lo Uno encuentra la indeleble culpa en haber rechazado las posibilidades del «existir».

Parte Tercera

LA SITUACION LIMITE DEL PROBLEMATISMO DE TODA EXISTENCIA EMPIRICA Y DE LA «HISTORICIDAD» DE LO REAL EN GENERAL

En todas las situaciones límites se me ha sustraído, por así decir, el suelo debajo de los pies. Yo no puedo aprehender el ser como existencia empírica como si fuera una cosa firme y constituída. En el mundo no hay nada perfecto y concluído puesto que incluso la comunicación amorosa se nos presenta como una lucha. Cualquiera que sea la realidad empírica que quisiera presentarse como el auténtico ser, se desvanece ante la pregunta que busca lo absoluto. El problematismo de toda existencia empírica significa la imposibilidad de encontrar en ella, como tal, el sosiego. El modo en que la realidad empírica aparece siempre en las situaciones límites como quebradiza en sí es su estructura antinómica.

1. La estructura antinómica de la existencia empírica.— Unicamente se puede pensar mediante diferenciaciones, articular el pensamiento sólo en contradicciones que son eliminadas; la realidad aparece como un juego de fuerzas contrapuestas que en cada caso dan un resultado por exclusión, compensación o síntesis; los motivos tienden hacia opuestas posibilidades, partiendo de las cuales se toma, al elegir, una determinada dirección del querer. En todos estos casos la contraposición y la contradicción no son más que un paso en un camino que las suprime a ambas. Se conoce lo que, por la síntesis de las contradicciones se conoce como una conexión exenta de contradicciones. Se conoce lo que se quiere cuando se quiere lo determinado con exclusión de todo lo demás que ya no es importante. El esfuerzo por la objetividad y la intelección lucha contra las contradicciones y las oposiciones para dominarlas sirviéndose de ellas.

En cambio, llamamos *antinomias* a las incompatibilidades que no son superables, las contradicciones que no se resuelven, sino que no hacen más que agudizarse cuando las pienso claramente, las contraposiciones que no pueden conjuntarse, sino que están en el límite como fisuras inobturables. La estructura antinómica

de la realidad empírica significa que no puede haber en cada caso más que soluciones finitas de ciertas contraposiciones en el interior de la existencia empírica, mientras que cuando se considera la totalidad se patentizan dondequiera en el límite las irresolubilidades. No hay perfección y conclusión más que en lo particular y relativo, la realidad empírica en su totalidad es imperfecta, inconclusa, y son las antinomias las que impiden que la realidad empírica se cierre y perfeccione. Las situaciones límites de la muerte y el sufrimiento, de la lucha y la culpa muestran antinomias particulares; su elemento común se concibe por la idea de la estructura antinómica de la realidad empírica. Esta se hace consciente como miseria sin remedio en el mundo y como la falta de base del querer que se busca como lo definitivamente justo. En el implacable conocimiento de lo particular se aclara en cada caso este aspecto de la realidad empírica como la situación límite en la cual se disuelve todo ser considerado como consistencia en la realidad temporal y la verdad de la totalidad en tanto que verdad objetiva válida en toda situación.

En esta situación límite se percibe que lo valioso está ligado a condiciones que incluso son de valor negativo. Dondequiera es preciso soportar algo que no se ha querido. Las contraposiciones están tan ligadas entre sí, que el lado contra el que lueho y quisiera suprimir no lo puedo deshacer sin perder toda la polaridad y, por tanto, también lo que yo quiero salvaguardar como realidad. La libertad está enlazada a la dependencia, la comunicación a la soledad, la conciencia «histórica» a la verdad de lo general, y yo mismo, como posible «existencia», a la manifestación de mi existencia empírica.

2. COMPORTAMIENTO RESPECTO A LA ESTRUCTURA ANTINÓMICA.— La estructura antinómica de la vida, presente para una visión clara, puede, sin embargo, quedar como recubierta para ella como con un velo en tanto que situación límite. En cuanto que yo, en lugar de «existir» en ella, me comporto a su respecto como *espectador*, advierto y compruebo siempre en toda situación las antinomias en sus infinitas variaciones, me tranquilizo en ellas, alabando la riqueza del mundo y de los hombres en sus contradicciones; yo doy valor a lo uno y lo otro y me inclino hacia los dos lados. En lugar de levantar en la situación límite, en beneficio de la posible «existencia», los represamientos y dificultades por los cuales surge en la existencia empírica, falta, por el contrario, la

evasión ante la estructura antinómica.

resistencia; mi vida, en lugar de ser en ella yo mismo, fluye, por así decir, a su través, percibiendo el juego burbujeante de las bellas imágenes, pero sin substancia propia por carecer de una determinación «histórica» excluyente. Es una vida emanada del mundo en vez de proceder del origen, expansiva en vez de intensiva, en la multiplicidad de las vivencias en vez de estar en relación existencial con su trascendencia. Si yo estoy entonces frente a la estructura antinómica del mundo como un contemplador conmovido ante un grandioso ser objetivo, en lugar de «existir» en él, entonces le miro de una manera contemplativa que no me compromete. Entonces, prendido en una imagen antinómica del mundo, he perdido las situaciones límites.

La otra posibilidad de evasión estriba en la *ceguera* para las contraposiciones conexas. Se piensan las alternativas racionales y se elige de una manera válida generalmente uno de los lados. Esta clase de decisiones definitivas, según las cuales solamente he de dirigirme en lo concreto, seducen por su *claridad racional* y son cómodas porque permiten renunciar a la profundización «histórica» que está ligada al peligro de escuchar la oscura exigencia de la realidad en mi situación concreta. Por el hecho de que conozco abstractamente lo que es justo no tengo más que subsumir lo que se presenta en el principio abstracto escogido. Los principios obtenidos están ahí para dispensarme del pensamiento que penetra en lo profundo. Yo estoy rígidamente en esa rectitud, pero la seguridad que tengo en este modo de actuar carece de mismidad. Es un hacer en el fondo negativo, sustancialmente destructor en sus consecuencias.

Pero como existente, tan sólo llego a ser mí mismo en la situación límite de las antinomias: lo que verdaderamente tiene que ser aprehendido en el origen, no se le sustrae a la «existencia» por virtud de una valoración objetiva consistente, independiente de ella. Si pretendo conocer, en vez de las cosas del mundo, *un ser en sí como ser absoluto*, entonces me veo enredado en antinomias, las cuales hacen encallar en contradicciones todo mi supuesto saber. Si quiero *conocer lo verdadero como una finalidad objetiva de la acción* en una perfección que ha de realizarse, sobre la cual no haya ninguna otra, yo incurro en contradicciones al imaginar ideales y utopías posibles y, después, siempre que intente realizarlas.

La estructura antinómica de la existencia empírica es la situa-

ción límite, la cual anula lo absoluto como consistencia objetiva, en todas las formas de lo sabido; por el hecho de que lo absoluto no se presenta directamente como objeto en el mundo, tiene que ser aprehendido desde la «existencia» o, en el caso de tratarse de una forma «histórica», desde la libertad. Si pretendo la posibilidad de una organización justa, cabal y definitiva del mundo como condición para que tenga sentido mi acción, entonces para mí el mundo como mundo es todo; yo niego la trascendencia. Cuando de este modo pretendo la finalidad absoluta como una finalidad objetiva para todo el mundo y para siempre, entonces, a la vista de las antinomias, caigo ante la nada en la desesperación de lo imposible.

Puesto que, por tanto, el verdadero ser solamente se experimenta en la situación límite o no se experimenta en absoluto en un mundo sin antinomias, que existiera objetivamente con verdad absoluta consistente, «la existencia» dejaría de ser, y con ella el ser en la realidad empírica capaz de sentir la trascendencia.

La *inversión* de esta manera de filosofar sería el absurdo de desear y procurar el sufrimiento, la culpa y todas las antinomias, para «existir» en ellas, buscar la propia cruz y glorificar la *feliz culpa*, atormentarse, mortificarse, deshacerse en escrúpulos, destrozar lo más querido. Pero el pensamiento que quisiera esclarecer la «existencia», sólo tiene sentido para reconocerse en él y experimentar el requerimiento, pero carece de sentido cuando se le toma como conocimiento con el cual se pudiera producir, mediante disposiciones, lo que se ha concebido como lo verdadero. Por el contrario, es de tal suerte que hacemos todo lo posible para evitar y enmendar lo que, cuando persiste y vence contra nuestra voluntad, no tiene por qué ser solamente negación, sino que puede albergar en sí la posibilidad de que patentice el auténtico ser.

3. LA HISTORICIDAD DE LA EXISTENCIA EMPÍRICA EN GENERAL.— Lo que experimento en la existencia empírica no lo puedo dejar en paz como si fuera algo absolutamente consistente por sí ni tampoco privarle de consistencia sin despojarle de su realidad; yo no puedo concebir la existencia empírica cerrada en sí como si fuera el ser ni tampoco ser posible «existencia» de otra manera que en la realidad empírica. Que la existencia empírica me parece indefectiblemente inherente al ser, pero, al mismo tiempo, en modo alguno suficiente por sí misma, mueve a preguntar: *¿por qué hay, en definitiva, existencia empírica?* Yo podría pensar en abs-

Historicidad: lo subsistente es nada lo q' se desvanece manifestación del ser.

tracto la idea de una divinidad sin realidad empírica; la divinidad se bastaría a sí misma, sería perfecta, conclusa, sin necesidades, feliz; por qué, entonces, una existencia empírica? ¿Cómo la existencia empírica, que se patentiza en las situaciones límites, es posible por virtud de la divinidad?

La idea de una divinidad aislada, sin mundo, se nos aparece como un abismo de la nada; por otro lado, la existencia empírica con sus situaciones límites antinómicas, esclarecedoras de la «existencia», es inconcebible. Así, la última situación límite incomprensible que entraña en sí todas las otras es que el ser sólo es, si la existencia empírica es, pero la existencia empírica como tal no es el ser.

Sin embargo, si la existencia empírica tiene que ser, para que el ser sea, no concibo este «tener que». Se trata, por el contrario, de la expresión más profundamente incomprensible. Al aclararla, la historicidad propia de la manifestación de la «existencia» singular se amplía a la existencia empírica total, pero en forma indeterminada. *La realidad empírica es «histórica»* porque es imperfecta e inconclusa en el tiempo, produciéndose incesantemente, porque en ningún estado se encuentra en armonía consigo misma. El carácter antinómico es la exigencia, que nunca se extingue en la existencia temporal, de ser otra cosa.

Lo que para nosotros pudiera ser consistente sería el ser absoluto; lo que para nosotros se hace consistente no es más que existencia empírica. Lo absoluto existe para nosotros, desvaneciéndose por el hecho de que la libertad es real; en cambio, lo relativo es para nosotros lo que subsiste en duración temporal y validez objetiva. Esta inversión de lo que podía esperarse por razón de que lo subsistente no es nada y, en cambio, lo que se desvanece es la manifestación del ser, es la historicidad de la realidad empírica. Esta se patentiza a la «existencia», la cual en la situación límite se siente en tensión entre la consistencia de la realidad empírica y la libertad. En un mundo, que como totalidad no puede convertirse en una imagen verdadera, sino que cuanto más se le ve de una manera verdadera tanto más desgarrado está, y como objeto sólo se le puede contemplar en perspectivas relativas, la posible «existencia» se realiza por la libertad en lucha contra las resistencias. Si la «existencia» se percata de su «historicidad» en la totalidad de la realidad empírica, entonces a la cuestión de qué es la existencia empírica se responde que su movimiento, que no

OJO

concede ningún sosiego, es la manifestación del ser, el cual se oculta en ella para la mirada que convierte la existencia empírica en consistencia y la ve puramente como mundo, pero, en cambio, se patentiza allí donde esta consistencia se disuelve en la ilimitada «historicidad». Esta concepción metafísica impulsa después a transformarlo todo en libertad. El hecho de que para ella la realidad empírica sea «historicidad» significa que la concibe como manifestación de la libertad, en la cual todo individuo participa y es corresponsable.

La *vinculación del ser a la historicidad de la realidad empírica* rige también para la «existencia» y la trascendencia.

No hay «existencia» carente de existencia empírica. Sin el elemento de consistencia de toda realidad empírica, sin las resistencias y sin lo permanente no hay libertad. Si se pretendiese una libertad pura, en el sentido de estar completamente desligada de la existencia empírica, yo me volatilizaría en la nada.

No hay para mí *trascendencia sin realidad empírica.* Sin la realidad de la manifestación, tal como se revela para la posible «existencia» en las situaciones límites, no hay trascendencia. Si buscase la pura trascendencia sin mundo, yo perdería la situación límite y me hundiría en una trascendencia vacía.

La historicidad, en tanto que al producirse se destruye constantemente, es la manifestación, en la cual solamente me cercioro de mí mismo y de la trascendencia. Sólo en esta manifestación aprehendo el ser.

CAPITULO OCTAVO

CONCIENCIA ABSOLUTA

1. CONCIENCIA COMO VIVENCIA; CONCIENCIA EN GENERAL; CONCIENCIA ABSOLUTA.—La conciencia, en tanto que *vivencia*, es la realidad individual de la existencia empírica; en tanto que «*conciencia en general*» es la condición universal de toda objetividad para el sujeto cognoscente; en tanto que *conciencia absoluta* es la certidumbre del ser de la «existencia».

En primer lugar, la conciencia absoluta *no es vivencia* en el sentido de poder ser objeto de la psicología. Está en el límite de lo que puede ser realidad experimentable para la psicología, pues no existe para el contemplador sino en el contemplador como aquello que orienta. No se puede comprender desde otra cosa porque el origen está en ella. Pero no es el límite de lo comprendido en el sentido en que lo son los datos de los impulsos y experiencias que se pueden describir para después comprender partiendo de ellos, sino que es límite, en el sentido de ser lo que trasciende, penetra y transforma toda la existencia empírica vivida. Invisible para la mirada psicológica objetivamente, convierte, por el contrario, todo lo que psicológicamente es cognoscible en algo verdaderamente insondable. En comparación con la conexión causal de las cosas completamente heterogénea, incomprensible, aunque investigable, de la cual depende en absoluto todo lo que es comprensible psicológicamente en su realidad empírica, es lo incomprensible, que produce las formas de la certidumbre del ser en la conciencia; aunque no es objetiva para ningún saber psicológico, sin embargo, hace de la existencia empírica psíquica manifestación del verdadero ser o bien la abandona en el vacío de lo que no tiene término. La conciencia absoluta no acaba como acaba una vivencia cuando deja de vivirse para continuar actuando sólo como una causa, sino que, como manifestación del ser existencial, es más que la vivencia. Así, pues, no está vinculada a vivencias como a un afecto emocional, sino al fundamento sustancial permanente que, aunque sólo de modo leve, pero siempre decisiva-

mente, resuena en los sentimientos. La conciencia absoluta está detrás de las calladas y seguras vinculaciones.

Lo que como objeto de la psicología es fenómeno —vivencia, conciencia, sentimiento, percepción, impulso, volición—, como manifestación de la «existencia» es la presencia de lo incondicionado que soy yo mismo, el ser, responsable del cual yo enfrento conmigo como mi propio ser. Es el cumplimiento positivo por virtud de la experiencia de la acción interior. Por tanto, en vez de ser sólo vivencia, es libertad.

En segundo lugar, la conciencia absoluta *no es «conciencia en general»* en el sentido de ser objeto del análisis de la existencia empírica y de la lógica. Si al pensar la «conciencia en general», como condición de toda objetividad, sus formas y sus reglas, ya se trasciende sobre todo lo objetivo, del mismo modo el pensamiento de la conciencia absoluta trasciende a su vez sobre esta conciencia de lo general e intemporal como conciencia general e intemporal para la cual la conciencia individual no es más que el lugar cualquiera donde ella se aparece al individuo que se manifiesta «históricamente» en el tiempo, en cuanto éste, como existencia empírica por sí incondicionada y, sin embargo, no general, insustituible y sin embargo tan sólo empírica, es indiferente. Así como alcanzo la «conciencia en general» trascendiendo sobre todo lo objetivo, así la conciencia absoluta *retorna* por un *trascender* de lo general a la *temporalidad*, la cual, de esta suerte, sin dejar de ser empírica, ha cobrado en su incondicionalidad un nuevo carácter, que no le es inmediato, sino que sólo se apropia en aquel doble trascender. Esta temporalidad, como producida por aquel trascender que me patentiza a mí mismo, está desligada de toda inmediatez de mi existencia empírica. Lo que es la conciencia absoluta lo experimento activamente cuando estoy cierto de mí como libertad cumplida, sin tener ante mí nunca mi conciencia absoluta como lo que es.

Llamamos *conciencia* lo que alcanza su máxima claridad en el pensar de la inteligencia, en el cual la doble escisión del yo y del objeto y de los objetos entre sí tiene su forma articulada. Llamamos *inconsciente* el torrente de la vida psíquica, que soporta esta conciencia, como si fuera, por así decir, la cresta claramente iluminada de la ola. La conciencia absoluta no es ninguna de estas dos cosas: no se puede alcanzar ni en la máxima claridad del pensamiento ni en la profundidad de lo inconsciente. Para la concien-

cia absoluta aquellas escisiones se convierten en medio de su propio esclarecimiento, y toda vida inconsciente en una materia.

En la *palabra conciencia* reside un doble sentido: como si pudiera ser suscitada como un *estado psíquico* mientras que la conciencia absoluta no se conoce precisamente como vivencia de un estado anímico. Además hay este otro equívoco: como si la conciencia absoluta pudiera ser *un saber de algo* como un ser absoluto, mientras que todo saber de un objeto sólo es el camino para el propio esclarecimiento y para la participación. Como contemplador que investiga empíricamente puedo, por ejemplo, preguntar a las religiones y filosofías (en las cuales se revela la certidumbre más clara de la conciencia absoluta) a qué *estados* psíquicos, ocultos bajo interpretaciones y simbolismos dogmáticos, se aspiró en ellas de hecho como si fuera la conciencia absoluta. Puedo asimismo preguntar por los *objetos* en los cuales las religiones y filosofías conocen su verdad como verdad absoluta. Pero en el estado de conciencia (la certidumbre de salvación, el sentimiento acósmico y disolvente del amor, el éxtasis, etc.) y en el objeto (los dioses, el espíritu absoluto, la Trinidad, las leyes de los actos del culto, los ritos, etc.), yo no aprehendo más que lo externo; conocerlo puede tener sentido para encontrar el verdadero contacto en el cual, partiendo de mi posible conciencia absoluta, me pongo en comunicación con el otro, sin comprender, sin concebir, sino tan sólo experimentando el origen en el llegar a ser mí-mismo.

2. Conciencia absoluta y «existencia».—La conciencia absoluta no existe como forma general; en ella, la forma y el contenido son inseparables. El contenido mismo en su manifestación originaria es la conciencia absoluta, como certidumbre, de la «existencia», no como el saber de sí misma de la «existencia». Así como la conciencia no es objeto sino saber del objeto, la conciencia absoluta no es el ser de la «existencia», sino su certidumbre, no la verdadera realidad, sino su reflejo. La «existencia» se asegura de ella por virtud de la implección de su conciencia que, por así decir, espera, la cual es la posibilidad de percatarse del ser en la existencia empírica.

La conciencia absoluta no es «forma de vida», ni «actitud», ni «posición intelectual». Una forma de vida es la norma objetiva de comportamiento como costumbre, disciplina consciente como sentido asignable. La actitud es la posible conducta del suje-

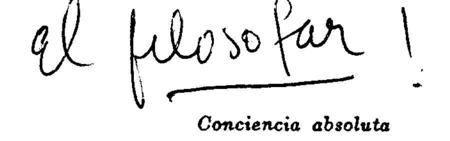
to respecto al objeto y en función de sí mismo, determinable por un análisis objetivo desde puntos de vista precisables. La posición intelectual es la captación activada por ideas que como típica se puede representar aunque no se la puede definir. En cambio, la *actitud existencial* o la *conciencia absoluta* es la causa eficiente de estos comportamientos objetivables, que son el reflejo de la «existencia» en su incondicionalidad. Es el límite donde, en cada caso, desembocan la forma de vida, la actitud y la posición del intelectual, en las cuales, como derivaciones suyas, la conciencia absoluta actúa dándoles contenido.

La «conciencia absoluta» debe ser el *signum* que unifica la conciencia de la «existencia». En ella, como conciencia del verdadero ser nacida del origen incondicionado, en cuanto que como ser empírico busco sin tregua, encuentro sostén y satisfacción; en cuanto soy inquieto, sosiego; en cuanto vivo en lucha y tensión, conciliación; en cuanto me pregunto auténticamente, decisión.

Un esclarecimiento de la conciencia absoluta lleva a la irremediable ilusión de encontrarla en formas generales y, por tanto, cognoscibles y, a diferenciarla como conciencia moral, amor, creencia, etc. Pero, como formas, no son aquello que, mediante ellas, se busca en la aclaración. No son adecuadas a su objeto a modo de categorías, sino que únicamente sirven como signos que señalan hacia algo inobjetivo, por completo presente, que existe como libertad, a lo que no le corresponde otro ser que el ser en su propia acción.

La incognoscibilidad del origen que se mueve en la conciencia absoluta significa: surjo, pero no puedo volverme; tengo mi origen, pero no puedo hacer pie en él. Aunque tampoco puedo conocer su ser ni su no-ser, sin embargo, como posible «existencia», que se relaciona consigo mismo y con otra «existencia», puedo sentirlo. Su no-ser, lo percibo en el vacío, en el cual trato de sustraerme a la libertad aferrándome a las objetividades; en el otro lo percibo cuando falta la interrogación, y se me escapa, por así decir, como si incluso no existiera, cuando yo como yo mismo busco relacionarme con él mismo y siempre me veo forzado a transformarlo en objeto. Lo que en la comunicación lograda está presente en el otro como conciencia absoluta, pero nunca aprehensible como un contrario, queda inmediatamente encubierto también cuando se habla sobre ello tratando de esclarecerlo.

Sin embargo, al filosofar no me contento con el silencio.



3. La certidumbre del ser en la conciencia absoluta y en el filosofar.—Si dondequiera en el filosofar se busca la certidumbre del ser, a pesar de la imposibilidad de conocerlo y de la consiguiente inexactitud en la forma de enunciarlo, así intenta también extraerla del fondo de la imperfección de toda «existencia». La «existencia» realizada plena y claramente no filosofaría; el impulso a filosofar procede de la tensión entre la conciencia absoluta y la conciencia como mera existencia empírica, entre la verdad que debe ser, pero no es, y la exactitud impositiva consistente. *La certidumbre originaria del ser* de la «existencia» pretende cerciorarse por el hecho de que en la existencia empírica, aprehendiéndola, concibiéndola y, por tanto, separándose ya de ella, queda vacilante y equívoca. Sin pensarse no tiene ninguna seguridad en sí misma. La certidumbre parece apartarse de ella.

En el filosofar la conciencia del ser se convierte en clara construcción intelectual. O bien se piensa el ser como el *ser absoluto* de la trascendencia y partiendo de él se desarrolla todo lo que es, al mismo tiempo que en él queda anulado y absorbido; el ser mismo parece entonces el objeto del pensamiento. O bien se construye el ser como *realidad empírica* por medio de la «conciencia en general», en la cual tiene que representársenos como objeto todo lo que para nosotros debe tener ser; en las formas de su manifestación empírica se hace entonces accesible a la orientación intramundana mediante la investigación. En estas dos direcciones, recíprocamente impulsadas, del pensar filosófico se llega a saber del ser, del que soy espectador. Yo existo entonces en la forma del ser-sujeto, pero no estoy, como esta determinada realidad «histórica» que yo mismo soy, en ese conocimiento, el cual, como *conciencia ontológica*, no es el término de la filosofía sino la fuerte articulación de su comienzo, del que se desprende.

El filosofar retrocede desde la conciencia ontológica a la cercioración del ser que se comprueba como la realidad del presente esclarecido de este «histórico» ser-sí-mismo. La conciencia ontológica perdura cuando, como la posibilidad de leer el escrito cifrado, cree hallar el ser absoluto, cuando como limitada voluntad de saber de todo ser mundano se dirige a la realidad empírica en su siempre peculiar determinación. Pero la verdadera *conciencia filosófica* las convierte en su medio, de suerte que pierden la firmeza de un saber definitivo del ser. Pues la cercioración de la certidumbre originaria del ser de la «existencia» no encuentra sa-

tisfacción en las objetividades del ser absoluto de la trascendencia y del ser del mundo. Por el hecho de que esta certidumbre del ser no puede ser verdadera, como mero conocimiento del ser, sino tan sólo formando unidad con el presente histórico concreto del ser-sí-mismo, no como saber sino como saber que es un hacer, el filosofar *formulado* debe tener una forma por la cual anule lo firme, se dirija sólo a la posible «existencia», invoque sólo el ser de la trascendencia; debe guardar la *forma que haga posible* incluir todo ser realizado como estadio o articulación. La certidumbre existencial del ser, que se quisiera cerciorar mediante el pensamiento, ya es originariamente una acción filosófica, un pensar que en el filosofar se medita y premedita para poder existir más decisivamente en la realidad.

Convertir la *conciencia absoluta*, esta certidumbre del ser, que por su tensión hacia lo incierto es el origen de todo filosofar, en *tema* del filosofar, en lugar de filosofar únicamente, partiendo de ella, aparece como un volverse hacia donde ya no hay nada. Es como si me quisiera volver hacia donde ninguna mirada penetra, como si debiera llegarse al fundamento del que procedo cuando soy verdaderamente yo mismo. La conciencia absoluta, que no se puede pensar objetivamente, ni investigar como realidad empírica, ni representar como vivencia, es igual que nada.

Sin embargo, del mismo modo que la «conciencia en general» es la condición de toda objetividad en el mundo, la conciencia absoluta es el reflejo del origen para la comprensión de la respectiva realidad empírica del mundo en su inobjetiva profundidad «histórica», para las acciones incondicionadas de la «existencia», para la revelación de la trascendencia. Es la conciencia de mi esencia. Si la aclaración de la existencia es, para nosotros, el eje del filosofar, la conciencia absoluta se refiere a lo más íntimo de la «existencia» misma.

Investigarla es encontrar los signos indicadores que señalan este origen. La paradoja del filosofar en el decir y no decir, en el círculo y la desaparición de lo pensado, es la expresión de que esta tarea es irrealizable.

En tres formas nos representamos la conciencia absoluta: en su *movimiento emanado del origen* como no-saber, vértigo, angustia, conciencia moral; en su *cumplimiento* como amor, creencia, fantasía; en su *seguridad en la existencia empírica* como ironía, juego, vergüenza, serenidad.

MOVIMIENTO EN EL ORIGEN

Puesto que la conciencia absoluta no es conocida como realidad empírica y, en general, no la puedo poseer mediante ningún conocimiento, sólo puede existir *conquistándose.* La conciencia absoluta, que se tiene sólo en este movimiento, se realiza, por tanto, con el conocimiento del *peligro* de ganarse o perderse, de llegar a ser o de desvanecerse.

Estos movimientos se pueden explicar, pero no como reglas según las cuales pudieran realizarse. Pues en su verdadero contenido, «histórico» en cada caso, no son transferibles, ni pueden ser dirigidos técnicamente ni tampoco repetirse de modo idéntico. Pero al ser pensados, el individuo puede, transformando lo pensado, asentir a su propio origen.

El movimiento hace surgir por sí mismo, como posibilidad, lo positivo partiendo de lo negativo: en el *no-saber,* en el *vértigo,* en la *angustia*; el movimiento impulsa desde el hundirse, y precisamente cuando se experimenta, a remontarse. Frente a lo que en él surge, el movimiento permite que en la *conciencia moral* suene el criterio diferenciador y la exigencia de decisión.

1. No-saber.—a) *El no-saber como punto de inflexión en el origen.*—El no-saber como expresión puramente negativa no sería nada. Es movimiento de la conciencia absoluta, no como un saber general de mi no-saber, aún antes de que yo sepa, sino como un no-saber conquistado, que en cada caso se sabe a sí mismo al anularse un saber objetivo. No existe como negación vacía del saber antes de haber intentado saber, ni como abstención para sustraerse a toda realidad determinada, sino que está lleno de contenido, en cada caso, por virtud de la medida del saber en el cual se encuentra como no saber. Puesto que el no saber, dicho sencillamente, es nada, las frases siempre repetidas, tales como «esto no se puede conocer, no se puede concebir, no se puede expresar», son vacías, en tanto que con ellas el no-saber se da por satisfecho. Puesto que estas frases sólo cobran peso e importancia enlazadas al saber, que en ellas queda superado en el no-saber, el no-saber únicamente tiene contenido como no-saber específico, que se produce en cuanto al contenido por el camino del saber. Sólo el no-saber conquistado sobre la base del saber más amplio es el verdadero no-saber.

No saber-

Pero el no-saber conquistado no es un punto quieto sino que es, en el movimiento, el *punto de inflexión*, desde el cual, una vez alcanzado, sigue inmediatamente el retroceso. En él no hay reposo, sino que impulsa hacia el *saber* y el *cerciorarse*, dos impulsos que, emanados de él, comportan en sí el origen de su movimiento.

Así, pues, no basta, después de los múltiples y desgraciados intentos de la voluntad de saber, abandonarlos al fin y saber únicamente que no se sabe. Este no-saber, se queda quieto, inmóvil, sin relación con el saber. No sirve para nada, porque no es más que cesación. Se trata de saber también realmente lo que se puede saber para alcanzar el verdadero no-saber. Este no-saber no destruye el saber seguro sino que lo supera, trascendiendo de sus límites, porque éste no es suficiente. Entonces no es el no-saber indiferente, que el cognoscente abandona tranquilamente en el límite ni tampoco el no-saber que el que renuncia aprehende como resto de su ser, sino el no-saber en movimiento que, al mismo tiempo, hace retroceder.

Este no-saber no es tampoco el no-saber propio de la inseguridad respecto a las cosas finitas, que puede cesar por virtud de un saber determinado, sino que es el insuprimible no-saber que se experimenta tanto más decisivamente cuanto más claro se hace el verdadero saber. Es la profundidad a la que sólo puede llegarse en el punto de inflexión del movimiento que nunca se consuma en él sino en aquello hacia donde retrocede.

b) La voluntad de saber en el no-saber.—Cuando no se alcanza la profundidad de la conciencia absoluta como no-saber por renuncia, a causa de que no puede saber, entonces, por el contrario, se alcanza precisamente por virtud de la voluntad de saber, la cual se impulsa a sí misma con fuerza aún mayor al alcanzar el punto de inflexión. Yo puedo incluso no dejar de querer saber allí donde ya no puedo saber, yo quisiera saber todavía en el no-saber, y le soporto si avanzo aguijoneado por la voluntad originaria de saber.

La voluntad de saber en la orientación intramundana tiene su patetismo en la limitación crítica de su sentido y sus posibilidades. Pero la voluntad de saber en general no tiene límite alguno; rebasa todo límite, no quiere fracasar, sino que tiene que fracasar.

Así, pues, el valor de la verdad no estriba en la obstinación ciega de afirmar un saber del ser en sí. Estriba, por el contrario,

en la franquía de un ilimitado querer saber que se ve fracasar forzosamente. Esta voluntad de saber no puede desfallecer convirtiéndose en un no-saber. Sólo con la «existencia» misma se paralizaría haciéndose un no querer saber más. Así, pues, en cuanto movimiento de la «existencia», el no-saber no implica una inseguridad en la investigación de lo que puedo conocer, sino que, por el contrario, agudiza en mí toda forma decisiva del saber.

c) La certidumbre en el no-saber.—La conciencia absoluta se convierte en certidumbre en el no-saber, no certidumbre en el sentido de saber de algo, sino como la firmeza del propio hacer interior y obrar exterior.

Esta certidumbre se enciende en el no-saber de la voluntad de saber cuando, partiendo de él, surge en el soberano querer saber una nueva pasión de alcanzar el no-saber, en el cual, en vez de la posibilidad de retroceder al saber, actúa eficazmente el origen de la certidumbre existencial. Es la pasión en la cual el no-poder saber del ser no sólo se soporta ya sino que se le concibe como el precio de la certidumbre del verdadero ser-sí-mismo en relación con su trascendencia. Aquí no aprehendo el no-saber por él mismo, puesto que en él no podría hacer más que hundirme como en un vacío, sino porque en la situación que me es dada es el viraje en el cual yo tengo que encontrarme a mí mismo a pesar y en contra del no-saber.

En este no-saber me cercioro de mí mismo cuando queda sin poderse fundamentar que yo amo y creo, que puedo vivir, sin embargo, en las situaciones límites, que en el no poder ya pensar más se hace sensible el ser de la trascendencia. Así como el saber fracasa en el mundo contra la resistencia impenetrable de lo otro, al que más allá de lo que he pensado pienso como materia, por así decir, por no poder pensarlo, así yo pienso calladamente dondequiera, en tanto que pienso, lo impensable, la divinidad, como lo incomprensible, que lo mismo a la luz más clara que en el fondo más oscuro se me oculta.

En el no-saber, la «existencia» vuelve sobre sí misma como libertad. Si el saber absoluto existiera en una forma fijada objetivamente, como aserción para el conocimiento o como finalidad para la acción, quedaría anulada la conciencia absoluta de la «existencia», quedaría sólo una «conciencia en general», en la cual entra lo desde entonces absoluto objetivamente y la existencia em-

pírica se convertiría en un juego de marionetas cuyos hilos serían manejados por estas objetividades.

Por razón de que la «existencia» sólo puede llenar el no-saber, en la cual se experimenta a sí misma, por virtud de su certidumbre, el saber del no-saber es una fórmula, ciertamente general, para la conciencia absoluta que, sin embargo, en cuanto certidumbre real del no-saber, es «histórico» e incanjeable. El hecho de que la realidad de la certidumbre y el no-saber de la conciencia se producen mutuamente, en cada caso, en concreta irrepetibilidad, es lo originario, sin lo cual el pensamiento filosófico que se refiere a ello no pasa de ser un juego vacuo.

2. VÉRTIGO Y ESPANTO.—En el punto de inflexión del no-saber se invierte el movimiento a través de la incertidumbre que lo pone todo en cuestión. El paso por este punto de viraje se puede caracterizar por manifestaciones espirituales. El estado físico del vértigo y el del espanto pueden servir de comparación para el movimiento de la conciencia absoluta que surge al desvanecerse todo cuanto me roza en el origen. En el vértigo pierdo mi sostén objetivo, me precipito; en el espanto retrocedo ante algo que entonces, sin embargo, puedo concebir. Como movimiento hacia lo incondicionado siento vértigo al pensar en las situaciones límites y me espanto ante la decisión que he de tomar frente a las situaciones límites mediante una elección activa.

El vértigo como *movimiento de rotación,* que no avanza nada y, sin embargo, priva de todo asiento fijo, es una comparación adecuada para el pensamiento teórico de la metafísica en el que trasciendo sobre lo pensable. En el vértigo se hace sensible, de un modo negativo, el carácter fenoménico de la existencia empírica y de un modo positivo la certidumbre del ser de la trascendencia. En todos los casos, el vértigo es la destrucción de la objetividad; donde se presenta, cesa el saber. De aquí que en el supuesto de que todo es cognoscible objetivamente en principio, el vértigo se convierte en un argumento: donde surge es porque se ha pensado erróneamente. Pero si la capacidad de pensar no es más que una forma de manifestación como existencia empírica, entonces el vértigo, por el contrario, se convierte en posible origen para ingresar en la profundidad del ser.

Así, pues, el vértigo es un origen del filosofar. Claro es que el vértigo, en el cual todo vuelve a caer turbulentamente en un caos, no es nada. Filosóficamente es el vértigo premeditado en el

pensar en el cual todo parece girar, pero, por así decir, este giro sigue en mis manos, de suerte que yo, por virtud del vértigo, comprendo en el no comprender. En el vértigo penetro en el límite donde el hombre pretende el imposible de saltar sobre su sombra, pero en el movimiento se ha tornado visible lo que sólo en él, no sin él, se me hace patente y entonces guía el preciso pensamiento filosófico al retroceder.

El vértigo, *al borde de un abrupto abismo*, cuando me impulsa a precipitarme en él y cuando, espantado, retrocedo, sirve de adecuada comparación para una voluntad de destrucción que surge en el movimiento de la conciencia absoluta como si una voz tentadora dijera: todo debe ser destruído. En ella actúa la fuerza de atracción de lo oscuro que precipita en él; en el ceder a ella, el deseo de aventurarse sin finalidad, no por exceso y superabundancia sino por desesperación. Tan opuesto a esta voluntad es el orden finito de la existencia empírica en la regulación infundamentada, y por tanto superficial, de la vida, como el auténtico entusiasmo del amor creyente. Entre tales posibilidades el instinto horrorizado en el vértigo, impulsa, abandonando la ilusión engañosa de lo superficial, hacia el verdadero ser o hacia la verdadera nada; entonces se encuentra de golpe ante la decisión. Si en una experiencia se deja ver la posibilidad, en la segunda se elige conscientemente: o bien la «existencia» retrocede hacia sí misma segura de un ser o bien comienza la huída y retirada en la culpa que se aumenta a sí misma, una huída que sólo conoce término en la nada.

Todavía en la caída del vértigo es posible volverse hacia el ser. La conciencia de que no se puede volver atrás, puede ser en verdad, expresión del no-querer; el fatalismo de que es definitiva se convierte entonces en la pasividad del hacer vacío que no se puede desligar de sí. Pero el hecho de que hay algo que no se pueda volver atrás, porque significa decisión eterna, es el criterio del ser en el tiempo, por el cual ese algo es empujado a su profundidad. La posibilidad más extrema a la vista del abismo se convierte en el origen de la realidad del «existir» en un inconcebible venir a sí mismo.

3. ANGUSTIA.—La conmoción de horror en el vértigo y el espanto es, en la angustia, el punto de viraje en tanto que es conciencia de poder ser exterminado. La angustia es el vértigo y el espanto que experimenta la libertad al encontrarse forzada a ele-

gir. Solamente superando la angustia se puede alcanzar la decisión y firmeza de la conciencia absoluta.

Vista desde la *existencia empírica* la angustia procede de la angustia de la muerte que está trás ella. Si desapareciese la angustia de la muerte, desaparecería también toda otra angustia. A la existencia empírica le es inherente la angustia ciega del animal y la angustia vidente del hombre pensante por el hecho de que quiere conservar su existencia empírica. Contra las amenazas, la existencia empírica se preocupa, instintiva o previsoramente y premedita el modo de aminorarlas. Incluso lo pequeño es objeto de angustia, en tanto que revela un carácter que amenaza una posible realidad futura, o aunque simplemente lo aluda; y la angustia existe aún sin objeto en tanto que es la conciencia, que lo penetra todo, de la finitud evanescente.

Cuanto más sano estoy, tanto más vivo en la *ingenua falta de angustia,* pero dependiendo por entero de esta vitalidad. No hay entonces superación de la angustia sino olvido de la angustia, que se hace sentir inmediatamente cuando estoy enfermo, cuando se multiplican las posibilidades de amenaza, cuando me falta el trabajo, cuando se me han sustraído mis costumbres vitales. Sin angustia falta la actividad necesaria de la *previsión* que es condición de la existencia empírica; pero, a su vez, esa actividad queda perturbada cuando la angustia es demasiado violenta. El cuidado de la vida mediante cálculos previsores mitiga la angustia de la existencia empírica; se quisiera una seguridad objetiva. Pero lo mismo que tiene sentido aspirar a esta seguridad, resulta imposible conseguirla. Unicamente, cuando va unida al conocimiento de la inseguridad en el respectivo límite, es sincera y veraz la preocupación de seguridad. Por el contrario, se convierte en pasividad sincera, cuando no aspira activamente a las posibles seguridades. Pero esto, en el estado de suspensión entre la previsión y el saber de la incertidumbre, sólo es posible por medio de una superación de la angustia que emana de otra raíz.

La *angustia de la existencia empírica* es esencialmente distinta de la *angustia existencial* ante la posibilidad de la nada. Yo estoy ante el abismo, no sólo próximo a no existir empíricamente, sino, en auténtico sentido, a no ser en absoluto. Yo no me cuido ya de mi existencia empírica, yo no sostengo ya la angustia física ante la muerte, sino la angustia aniquiladora de perderme por mi culpa. Yo me hago consciente del vacío del ser y de mi

propio ser. La desesperación vital en la situación de tener que morir no es más que una comparación para la desesperación existencial en la falta de certidumbre del ser-sí-mismo. No sé lo que debo querer, porque yo aprehendo todas las posibilidades, no quisiera renunciar a ninguna, y, sin embargo, no sé de ninguna si es la que importa. Yo no puedo elegir ya, sino que me abandono pasivamente a la simple marcha de los acontecimientos. Con la conciencia de mi no-ser existencial huyo de esta conciencia al hacer ciegamente cualquier cosa como mera actividad.

La *angustia por el verdadero ser* como «existencia» no conoce previsión y cálculo ni tampoco amenaza externa. Aquí tiene que ser percibida la posibilidad del no-ser, sin que pueda haber ninguna técnica previsora para mitigarla. Sólo al llegar al ser-sí-mismo por virtud de la comunicación «histórica» de «existencia» a «existencia» se esclarece una conciencia absoluta, por la cual aún aquel estado de suspensión en la finita existencia empírica es posible como posición de quietud.

Nunca un *proceso automático* conduce de nuevo fuera de la angustia.

La *angustia de la existencia empírica* no podía ser superada por una seguridad objetiva. Nunca se puede vencer un cuidado de un modo racional convincente; todo mal es siempre posible y, lo más temible para la existencia empírica es, en definitiva, cierto. La desesperada melancolía con la atención fija en las posibilidades de la angustia tiene siempre una justificación racional. Unicamente llega a ser superada mediante la relativización cuando se dominan las formas del saber por virtud de la certidumbre del ser, que puede desarrollarse partiendo de la angustia existencial. Entonces es posible la serenidad que no suprime la angustia, pero que la domina.

Aún menos puede ser superada la *angustia existencial* mediante una seguridad objetiva. Se busca ésta, ciertamente, en las garantías objetivas de las autoridades terrenales. Pero éstas no pueden dar más que una certidumbre dolorosa a quien una vez se sintió consigo mismo en la libertad. La conciencia absoluta tiene que repetirse, por el contrario, constantemente de un modo originario y aún en su cercioración, queda vinculada a la angustia fáctica. De aquí que la superación no signifique supresión. Es posible querer la angustia desde el fondo de la indiferencia vacía precisamente para volver de nuevo a sí mismo. La valentía para la an-

gustia y su superación es condición para la auténtica pregunta por el verdadero ser y para el impulso hacia lo incondicionado. Lo que puede ser aniquilación es, al mismo tiempo, camino hacia la «existencia». Sin la amenaza de la posible desesperación no hay libertad.

En la situación límite la angustia puede persistir como vértigo *aniquilador*. Ningún motivo racional puede ser eficaz cuando el individuo permanece sin creencia en la desesperación. Ni aún su creencia negativa, cuando se siente culpable de la falta de creencia, haría surgir la creencia. Al hombre que se desliga de su origen le falta el cumplimiento; su buena voluntad no parece servir para nada. En lugar de realizar el movimiento por el punto de inflexión, le es impuesto al hombre tener que soportar el terrible vacío, cuya resolución le parece imposible hasta que se le da como *regalada*.

La superación de la angustia en la conciencia absoluta es el criterio de la vida filosófica, no objetivo pero sí experimentado en lo más íntimo. Quien busca el camino hacia la absoluta conciencia partiendo del propio origen, sin garantías objetivas contra la angustia, vive *filosóficamente*, y las aclaraciones racionales de este camino son para él la filosofía. Aquel para quien las garantías objetivas son seguras vive *religiosamente*; las aclaraciones racionales de este camino son teología. En ambos casos el individuo, como alma, lucha por el ser en el reflejo de su conciencia absoluta, que ha de conquistar mediante movimientos que parten desde el punto de inflexión.

4. CONCIENCIA MORAL.—Cuando el no saber es el punto de inflexión desde el cual actúa el origen de toda posibilidad, cuando el vértigo y el espanto impulsan al movimiento, cuando la angustia, en tanto que la conciencia de poder ser aniquilado en confusa libertad me hace salir de ella a mí mismo como si yo me fuera regalado, entonces, la conciencia moral es la voz que suena en el punto de inflexión exigiendo *diferenciar* y *decidir* en el movimiento.

a) Movimiento por virtud de la conciencia moral.—En la conciencia moral habla en mí *una voz* que soy *yo mismo*. No está sencillamente ahí en todo momento; yo tengo que poder escucharla para percibir su suave despertar; yo tengo que poder esperar, sin determinarme, cuando calla; su requerimiento puede volver a sonar imperioso; yo la escucho sonar y me cuesta tra-

Conciencia moral.

bajo acallarla cuando quiero actuar contra ella. Es como si mi ser se escindiera en dos y yo comunicase conmigo mismo, como si a mi ser empírico hablase el origen de mi ser-sí-mismo. Nadie me llama; soy yo quien me hablo a mí mismo. Yo puedo huir de mí y puedo contenerme. Pero ese mí-mismo, que yo soy propiamente, por el hecho de que puedo serlo, no está ya ahí, sino que habla desde el origen para conducirme en el movimiento; y calla cuando me muevo debidamente o cuando ya me he perdido por completo.

En la conciencia moral yo me *distancio* de mí mismo. Yo no me he sido dado como una realidad empírica que es dada y no hace más que acontecer. Yo intervengo en mí mismo y produzco en la existencia empírica lo que yo soy en cuanto de mí depende. Entre mi existencia empírica y mi verdadero ser-sí-mismo, que todavía no se ha patentizado, se interpone como realidad la conciencia moral, por la cual tiene que ser aceptado o rechazado lo que debe ser el ser para mí.

La conciencia moral es lo que *exige*, lo que al remontarse permite aprehender el ser juntamente con la conciencia de la verdad. Es también *lo que prohibe*, lo que se interpone en el camino cuando puedo perder el ser. Todo lo que yo no puedo hacer no tiene, sin embargo, verdad más que por lo que hago positivamente. La conciencia moral que dice «no», por la cual yo me rehuso, es el brazo de la conciencia moral positiva. Pero en la posición prohibitiva se deja sentir porque en ella no es una conmigo mientras que, como positiva, es idéntica a mí. Así, pues, como voz en la escisión la conciencia moral es esencialmente el «no». El «demonio» de Sócrates únicamente podía disuadir. Incluso acciones positivas que realizo por exigencia de la conciencia moral que me llega como desde fuera, quedan vacías en tanto que en ellas no se cumple la conciencia absoluta del ser-sí-mismo que llega a la unidad consigo mismo: entonces conservan el carácter negativo. Pero si la voz de la conciencia moral se identifica conmigo en la existencia empírica, entonces ya no necesita hablar, sino que calla, porque yo soy yo mismo, y la libertad es necesidad y el querer un «tener que».

b) Criterio de la conciencia moral.—La conciencia moral exige *diferenciar* entre lo bueno y lo malo, pero esa conciencia es sólo instancia, no origen que produce. Su criterio, por tanto, sólo es sustancial y valioso cuando emana de la plena conciencia ab-

soluta, del amor y de la creencia; pero como instaneia diferenciadora puede ser enunciado formalmente.

Lo que yo hago debe ser de tal suerte que yo *pueda querer* que *el mundo en general* sea de tal modo que ello *tenga que* acontecer dondequiera. En la conciencia moral se me patentiza el ser al cual yo puedo decir «sí» como existiendo en general para siempre.

Puesto que yo en la conciencia moral, con la vista en tal mundo en general, me separo de lo que me es dado «históricamente», poniéndolo por un momento en cuestión, pero no puedo producir un mundo en general sino sólo mi ser en un mundo «histórico», la pregunta que la conciencia moral se dirige a sí misma es: ¿Hasta qué punto quiere realizarlo por virtud de una libertad sin comienzo y hasta qué punto por *una libertad que se liga «históricamente»*? El criterio de la diferenciación de la conciencia moral se convierte en el *contenido de un fundamento «histórico»* al aceptarlo.

En el ideal intemporal, que al quedar limitado y determinado se convierte en «historicidad» temporal, el criterio de la conciencia moral es que *yo quiero ser eternamente lo que soy en mi hacer*; sea que yo exprese este criterio como disposición a repetir en un eterno retorno, sea que yo esté dispuesto a asumir la responsabilidad de todas las posibles consecuencias, sea que yo vea en el hacer como manifestación la expresión de un verdadero ser que en él se patentiza.

c) Decisión emanada de la conciencia moral. — Yo no puedo quedarme en la inmediatez de mi existencia empírica y mis impulsos. Si la conciencia moral me ha obligado a la *diferenciación*, entonces me exige también *decidir*: no existir empíricamente tal como yo soy ahora sino concebirme como lo que quiero ser. Por la *resolueión* yo emerjo de la posibilidad de lo múltiple como yo mismo.

La resolución es la *respuesta a la conciencia moral* en la claridad del pensamiento diferenciador. No es la solución correcta de un problema particular prácticamente indeciso para la «conciencia en general» sino la decisión existencial como conciencia absoluta. La *resolución* solamente *finita decide*, sobre la base de una reflexión omnilateral conforme al mejor saber, lo que probablemente es correcto, cuyo resultado muestra si efectivamente lo era; esa resolución es condicionada y no respuesta del ser-sí-mismo a

su conciencia moral. En cambio, la *resolución existencial*, como auténtica respuesta de la conciencia moral, elige incondicionalmente a cualquier precio; el resultado, como efecto de las consecuencias, lo mismo si prospera o fracasa en el mundo, no es prueba alguna ni en pro ni en contra. Sin embargo, la resolución existencial tampoco es inmediata, como lo son el sentimiento y el impulso, sino que es sólo la inmediatez confirmada en una reflexión indefinida pero en definitiva infundamentada, la cual utiliza ilimitadamente para su realización todo saber, experiencia y pensamiento.

La resolución es la *madurez*, como realidad conforme a lo posible, pero la madurez, que no es perfección y conclusión sino comienzo del movimiento, aparece como tal en el tiempo. El resultado que sirve de prueba ya no es la consecuencia de las circunstancias felices, sino la fidelidad, que como vinculación a la resolución, al origen y a la decisión, se confirma y acrisola en todas las situaciones. Este movimiento es el entusiasmo, que aun encuentra y es la juventud perenne de la resolución, la pasión que quiere realizar todavía lo que es posible.

Yo y mi resolución no somos dos cosas distintas. Como ser irresoluto yo estoy escindido en mi conciencia absoluta. Pero si yo estoy resuelto, entonces así y sólo así, *soy íntegro, completo*. El instante de la resolución es, como decisión, el germen que, cuando se despliega la vida íntegra, repite el ser-sí-mismo confirmándose, tanto en total como en la sucesión de sus formas.

En la resolución hay una indestructibilidad que es como una solidez en todos los cambios de su manifestación. Pero *esta fuerza de resolución* no es ya fuerza vital y temple sereno como cuando, por ejemplo, se habla de hombres decididos; sino que es por virtud de la decisión, la resolución del ser-sí-mismo más interior, que se atreve a todo y que persiste, a pesar de toda la suavidad con que escucha y reacciona.

d) Grados de la conciencia moral.—Las formas cultas de la verdad ética que la conciencia moral ha adoptado en la historia y que la permiten decidir según reglas generales, sólo tienen su fuente y su probación, en cada caso, en la conciencia moral originaria, que en vista de los límites decide «históricamente», sin reconocer ninguna máxima sobre sí, aunque exprese la verdad. La conciencia moral es inaprehensible, pero donde se conserva pura, sin disimularla, es infalible.

La conciencia moral se manifiesta en grados diversos. Aunque sólo es incondicionada y originaria cuando se encuentra en el límite, en la existencia temporal necesita solidificaciones que admite en tanto no la contradicen en su origen, hasta convertirse en reglas de lo debido. Pero no me puedo sosegar en ninguna de estas formas. La conciencia moral no queda satisfecha ni por un mandato absoluto exterior ni por una ley general comprensible para la «conciencia en general»; ni por un sentimiento inmediato para el momento ni por el capricho que dice: yo lo quiero así; ni por la conciencia de una totalidad de mi ser empírico ni por la exigencia de una situación objetiva que reclama alcanzar una finalidad de la existencia empírica. Todas estas son formas relativas en las cuales la conciencia moral se traduce en tanto que es existencia empírica.

La conciencia moral se adormece por virtud de todas las objetividades, por virtud de las convenciones y leyes morales, las organizaciones y la sociedad. No es admitida por las masas y es rechazada de todo orden objetivo que se haga incondicionado, absoluto. La conciencia moral, asentada sobre sí misma, cuando es percibida por los otros, provoca más bien el odio. La masa sólo la reconoce como mancomunada, es decir, no la reconoce en absoluto. De aquí que la verdadera conciencia moral originaria no se ha de mostrar en el mundo; por el contrario, ha de preservarse, mediante él silencio, de falsas pretensiones a que se la puede inducir. Pues el obrar en el mundo se ha de justificar por las razones vigentes en él. La invocación a la conciencia moral sería tan inane como la apelación al sentimiento. Como justificación no es más que la ruptura de la negociación que trata de llegar a un acuerdo. Apelar en este caso a la conciencia moral tiene sentido para expresar el anuncio incondicional de lucha. Por ser una instancia abierta y, por tanto, no fijada objetivamente, la conciencia moral sólo existe en la comunicación existencial de individuo a individuo, en la cual se expresa y pone en cuestión para alcanzar juntamente con el otro su verdad.

e) La buena conciencia moral.—La buena conciencia moral es posible como ocasional origen y momento, pero, sin engaños, no lo es como cosa constituída y consistente. Pues la conciencia moral, comoquiera que sólo se aprehende pura en el límite, no puede ser engañada sobre la culpa. La buena conciencia moral, en lo particular, es una ilusión racionalista, que se da por contenta con

haber hecho lo que en cada caso es debido para la inteligencia; en ello se ignora todo lo que es oscuro pero real. La buena conciencia moral en la totalidad es imposible, puesto que la totalidad nunca se presenta pura. La acción emanada de la buena conciencia moral no supera la culpa; por el contrario, ésta, como una permanente desafinación en la manifestación del ser, es el aguijón incesante de la conciencia moral.

f) Voz de la conciencia y voz de Dios.—Aunque, en la conciencia moral, estoy frente a la trascendencia, sin embargo puedo estar sin oirla y sin poder obedecerla como la voz de otro mundo. La voz de la conciencia moral no es la voz de Dios. En la voz de la conciencia precisamente calla la divinidad. Esta queda oculta en ella como dondequiera. En la conciencia moral me veo remitido a la trascendencia pero quedo asentado en mí mismo. La divinidad no me ha quitado la libertad y, por tanto, la responsabilidad a causa de que ella misma se me revela.

La identificación de la «voz de la conciencia» con la «voz de Dios» me confunde respecto a mí mismo y la divinidad cuando me lleva a una actitud como si en ella Dios, contraponiéndose como un «tú», me hablase. Entonces aquella comunicación conmigo mismo que es la conciencia moral se transforma objetivamente en una supuesta comunicación directa con Dios.

La consecuencia sería, desde luego, suprimir la comunicación fáctica de «existencia» a «existencia». Para quien trata directamente con Dios ¿cómo puede serle todavía el simple otro de absoluta importancia? Dios, como tú, con el que estoy en trato, se convierte en medio de cerrazón de la intolerancia hermética frente a la conciencia moral ajena. Toda relación con Dios que no se realice al mismo tiempo como comunicación existencial, por virtud de la cual solamente puede ser verdadera, no sólo es precaria y discutible en sí, sino que también es una traición a la «existencia».

Pues, entonces, al identificar la voz de la conciencia con la voz de Dios, yo perdería la conciencia moral misma y la divinidad. La divinidad estaría en la conciencia moral como confinada en una angostura y, por su parte, la conciencia moral ya no sería la libre originariedad que se encuentra en el movimiento.

La conciencia moral es, por último, en forma «histórica», en cada caso, la de un hombre. La conciencia moral está frente a la conciencia moral; no hay una conciencia moral universal. ¿Es

que está Dios contra Dios cuando la verdad de una conciencia moral lucha contra la de otra? Sería una petulancia, por sí misma aniquiladora, reclamar a la divinidad sólo para sí y no permitir que valga para el otro.

Aunque Dios no es en el mundo una realidad objetiva y aunque no se muestra y tampoco habla por sí mismo en la conciencia moral, pudiera sin embargo manifestarse indirectamente en ella y, en verdad, del modo más decisivo y precisamente allí donde la conciencia moral está en lucha con la divinidad: Yo soy en la conciencia moral como yo mismo en el origen de mi voluntad incondicionada que se pone constantemente en cuestión; por ella vuelvo a mí en la oscuridad de la existencia empírica en las situaciones límites; en ella pregunto yo, por así decir, a la divinidad sin recibir respuesta y me doblego a lo real confiando en ella, sin conocerla, o bien, dejando en pie la pregunta dirigida a la divinidad, no me avengo a lo real. De aquí que en la conciencia moral, el ser para Dios signifique también la posibilidad de rebelarse contra Dios por virtud de la conciencia moral. Buscar a Dios en la conciencia moral es también la posibilidad que se expresa en el sumo reto de rechazar a Dios.

g) Conciencia moral y autoridad religiosa.—De la supuesta comunicación con Dios se deriva la pretensión de defender lo que se le ha escuchado como si fuera válido para todos, y de exigir obediencia a lo dicho por Dios. En efecto, si pudiera oirse la voz de Dios, nadie podría resistirse a ella. Pero la pretensión que se levanta en el mundo de los hombres y sus instituciones no es la voz de Dios que ellas afirman. Esta pretensión tiene que ser rechazada por todo hombre erguido sobre sí mismo y, aunque desvalido, libre y resuelto a aventurarse. Su derecho consiste en oír a Dios mismo, en virtud de su libertad exigida por la divinidad, indirectamente por el hecho de ocultarse, o, caso de que falte la voz directa, hacer valer por sí mismo en el mundo la presencia de la «existencia», el movimiento en la comunicación, y la realidad ética, la cual nunca puede ser perfecta en el mundo a modo de un modelo imitable. De aquí que los hombres auténticos hayan rechazado frecuentemente el proselitismo, la dependencia y, por el contrario, quisieran libertad en su torno y conquistar la libertad para la posible comunicación. La pretensión de un hombre que nos habla, como se nos dice de Jesús: Yo soy el camino, la verdad y la vida, tendría que alejar definitivamente al

que así habla de aquél cuya conciencia absoluta arraiga en su conciencia moral.

Un hombre que habla como Jesús, ya no es, si expresara la verdad, hombre, sino que, infinitamente alejado de los hombres, es Dios. Su voz sería la voz directa de la divinidad; seguirle sería ineludible. Pero se habla a nuestra conciencia moral porque Jesús exige diferenciación y decisión . Cuando dice: no he venido a traer la paz sino la espada, y cuando realiza en el mundo una forma de verdad que se pone a sí misma en absoluto, ya no cabe más que seguirle resueltamente (lo que significa está palpablemente a la vista en los hombres que, a través de los milenios, han tomado en serio la imitación de Cristo; podemos conocer su paradoja y su consecuencia por Kierkegaard) o no seguirle resueltamente. Toda mediación y compromiso estaría verdaderamente contra él aun más que la hostilidad resuelta. Quien vive filosóficamente, sin el recurso de una seguridad religiosa, se ve obligado a combatir interiormente contra esta posibilidad durante toda su vida.

La conciencia moral cede a otra potencia cuando aquella sucumbe a una *vida de oración,* desde la cual la divinidad habla directamente. Cromwell rezaba durante la noche en vísperas de resoluciones, que le eran imposibles según su conciencia moral. En la oración encontraba el asentimiento y con ella la certidumbre que le permitía hacer lo que políticamente era necesario. Quien de este modo experimenta en la oración una indicación objetiva tiene que sernos sospechoso. Para quien la conciencia moral y la oración son idénticos, con la consecuencia de deducir de ello pretensiones, está separado por un abismo del hombre que se patentiza a sí mismo y que intenta, en ilimitada comunicación, en el mundo, llegar al origen de la conciencia moral y estar en la soledad más profunda, en su límite, sin pretensión objetiva, ante su trascendencia, a la que llama Dios.

Así, pues, la conciencia o es a su vez origen y no tiene ningún juez sobre sí o no es más que una palabra engañosa. Si a alguien, que reconoce una *autoridad* y para decidirse pregunta a ésta, juntamente con su conciencia moral, se le hace notar que no puede reconocer en sí una conciencia moral libre cuando da a la autoridad preeminencia, acaso responda: en esto no hay elección, también para él prevalece la conciencia moral; pues si la voz de Dios habla en el alma la seguiría y no a la palabra de la Iglesia. Esta aserción,

que sería una definición del hereje es, además, como tal, engañosa. Si la voz de la conciencia, como tal, es pensada como la voz de Dios, entonces yo puedo dejar a Dios sin mezclarle en el asunto; pero si aquella indicación sobrenatural obtenida mediante la oración es la voz de Dios, entonces abandono la conciencia moral y tiene pleno sentido que una institución objetiva, la Iglesia, decida sobre la verdad de las indicaciones divinas que se presentan como objetivas. Quien conoce la voz de Dios como voz directa, se proclama autoridad indiscutible. Una verdadera contradicción no es posible, sino tan sólo la desdicha de que dos objetividades puedan estar en pugna. En esta pugna, la voz escuchada personalmente en su subjetividad queda relativizada respecto a la indicación objetiva de la Iglesia, que encierra la experiencia de los milenios.

Pero escuchar directamente la voz de Dios, que, como tal, no haría más que anonadarme, no sería escuchar la voz de la conciencia moral.—A la verdad de una vivencia que, en comprobación retrospectiva, pudiera ser concebida como una alucinación, puedo renunciar en favor de otra voz que exija obediencia, pero no puedo renunciar a la verdad de la voz de la conciencia. Por el contrario, incluso el contenido de la indicación objetiva inmediata, está sometido al examen de la conciencia moral. La afirmación de que se seguiría a la voz de Dios aún contra la palabra de su Iglesia, no ha de admitirse, por tanto, en modo alguno, como expresión de la libertad de la «existencia» autónoma; pues sería conceder a la Iglesia objetiva mucha más confianza que a tal experiencia objetiva, que no merece ninguna confianza. Si con aquella afirmación se cree haber salvado la libertad a pesar de la obediencia a la autoridad, es engañarse. La conciencia moral, que no es la voz de Dios, es el origen movido y moviente de la verdad de mi ser, la cual me puede llevar a ilimitada comunicación con el prójimo, pero no a la obediencia, salvo en cosas particulares y relativas y en el orden del mundo.

No sería más que una artimaña decir que se renunciaba a la propia conciencia moral por virtud de la conciencia moral misma, a causa de que aquella está sometida a la subjetividad engañosa. Verdad es que nosotros, de niños y a través de toda nuestra vida, seguimos a las autoridades en amplias esferas, como a las formas de nuestra sustancia «histórica», pero en todos los casos de conflicto que se refieren a lo que es esencial para mí, lo que decide

al ser-sí-mismo es la conciencia moral, no la exigencia autoritaria. En esta forma de reconocer la autoridad ésta queda anulada en tanto que se presenta como la autoridad válida de modo absoluto.

LA PLENITUD DE LA CONCIENCIA ABSOLUTA

Nuestro pensamiento es natural y él mismo cuando tiene a la vista un determinado objeto particular y cuando piensa sus propias formas. Pero cuando abandona toda objetividad e impulsa hacia el origen —en otras palabras, se hace filosófico—, entonces o bien se hace dogmáticamente falso en una objetividad falsa, o bien tanto más tenso, indirecto e irrealizable cuanto más se aproxima al origen por virtud del cual yo puedo ser, pero al cual no puedo conocer. Entonces todo se malentiende en absoluto, y no hay para la mera inteligencia más que nombres vacíos, que designan lo que para ella no existe. Expresar pensando la plenitud de la conciencia absoluta conduciría a lo más cerca del origen; por tanto, en este punto la dificultad es máxima. Ella declara, de ese modo, que, en lugar de un movimiento acompañante, que se realiza con ella, se presenta un decir inmediato, un decir que se atropella.

El movimiento explicado hasta ahora que conmueve en el no-saber, en el vértigo y la angustia, y que en la conciencia moral determina mediante la diferenciación y la decisión, se desvanecería en la nada, la conciencia moral se detendría ante el vacío, si lo que intercepta el movimiento no emanase del origen. Puesto que la conciencia moral, en el punto de inflexión, aunque sea la última instancia, no es cumplimiento y plenitud sino que depende de otro origen, no puede en su independencia hacerse absolutamente autárquica como ser.

Este otro originario, despertado por el movimiento y sometido a la instancia, es, en su reflejo, la plena conciencia absoluta.

La plena conciencia absoluta estaría *fuera del mundo* en la incomunicable «unio mystica» con la trascendencia en la cual se sume el yo que renuncia a sí mismo y a toda objetividad. Para la «existencia» es manifestación *en el mundo* en el cual se hace objetiva mediante la acción y el pensamiento objetivo.

La conciencia absoluta puede esclarecerse como *amor*, que es

creencia activa y conduce a la acción incondicionada, y se convierte en *fantasía* contemplativa y en conjuro metafísico. Todo lo que de ella emana está en indisoluble correlación.

Diferenciar en sí misma la conciencia absoluta significa transformarla dos veces: una, en la falta de objetos del movimiento, y otra en la objetividad inadecuada, de tal suerte que se habla de conciencia absoluta cuando se trata de manifestaciones psíquicas. Frente a la plenitud de la conciencia absoluta se detiene del modo más intenso el poder hablar; la distancia de la realidad y la palabra, que en toda la aclaración de la «existencia» es enorme e insalvable, se presenta aquí como fractura. Pero la filosofía que quiere la expresión más directa y al mismo tiempo conoce su imposibilidad, hace prevalecer, contra la presión del silencio exigido de hecho en la concreta realidad, su decir en el ámbito de lo general.

1. Amor.—El amor es la realidad más inconcebible, por ser la más infundamentada y más evidente para sí misma, de la conciencia absoluta. En él está el origen de todo contenido, sólo en él se encuentra la satisfacción cumplida de toda busca.

Sin amor la *conciencia moral* queda perpleja, desorientada y cae en la angostura de lo vacío y formal. La *desesperación* de las situaciones límites se resuelve por el amor. En la exaltación del amor el *no-saber* se convierte en realidad colmada; el amor lo llena como ya llenó su expresión. El amor es retroceso desde el vértigo y el espanto a la certidumbre del ser.

La profunda satisfacción del ser en la existencia empírica no existe más que como la presencia del amor; el dolor de la existencia empírica es que yo tengo que odiar; el vacío del no-ser es que en insípida indiferencia ni amo ni odio. En el amor se asciende y en odio y la falta de amor se desciende.

El que ama no está sobre lo sensible en un más allá, sino que su amor es la indiscutida presencia de la trascendencia en la inmanencia, lo maravilloso aquí y ahora; el que ama cree contemplar lo suprasensible. En nada tiene la «existencia» la certidumbre de su ser fundado en la trascendencia más que en el amor; ningún acto de sincero amor se puede perder.

El amor es *infinito*; no sabe de un modo objetivo qué y por qué ama, ni puede encontrar en sí mismo un *motivo*. Por el amor queda fundado lo que es esencial; pero el amor ya no se funda a sí mismo.

amor -

El amor es *clarividente*. Ante él se revela lo que es. No se cierra sino que puede querer saber implacablemente; pues soporta el dolor de lo negativo como elemento de su ser. No amontona ciegamente todo lo bueno y no se construye, imaginariamente, pálidas perfecciones. Pero quien ama ve el ser del otro, al que afirma como ser sin fundamento ni condición desde el origen, queriendo que el otro sea también.

El amor es *exaltación y satisfacción* actual, movimiento y sosiego, ser mejor y ser bueno. La aspiración entusiasta, que nunca parece en su fin, es, a su vez, el presente que, en esta forma, como manifestación en el tiempo, siempre está en su fin.

El amor, que como presente henchido no es más que *cima* y *momento*, está rodeado de una nostalgia. Sólo el amor presente perfecto la pierde.

El amor es *repetición* en sentido de fidelidad. Pero el presente perceptible objetivamente en cada caso y yo mismo como era, somos irrepetibles. La repetición es, para la forma actual posible, en cada caso, un origen del amor. La repetición es el único origen del amor que se reviste eternamente de la forma que es actualmente posible en cada caso.

El amor es *ser sí mismo* y *donación de sí mismo*. Donde me doy sinceramente por entero, sin reserva, me encuentro a mí mismo. En cambio, cuando me atiendo a mí mismo y guardo reservas me quedo sin amor y me pierdo.

El amor tiene su profundidad en la relación de «existencia» a «existencia». Entonces, para el amor, toda existencia empírica se hace como si fuera *personal*. A la contemplación amorosa de la naturaleza se le patentizan el alma del paisaje, los espíritus de los elementos, el genio de cada lugar.

El amor es *único*. Yo no amo nada general, sino lo que se se ha hecho presente insustituíble. Todo amante y amado están vinculados en cada caso y sólo como tal unicidad subsisten sin perderse.

En el amor hay la *confianza* absoluta. El presente henchido no puede engañar. La confianza amorosa no descansa en cálculo ni en seguridades. El hecho de que yo ame es como un regalo y, sin embargo, mi ser. Yo tengo en el amor la certidumbre que no se puede engañar y yo me hago culpable en el origen de mi ser si yo me confundo. Pero la clarividencia del verdadero amor no puede confundirse. A pesar de esto, el que no me engañe es, para mí, como un milagro para el cual no he hecho ningún mérito. Sólo

por la veracidad y por mi sincero hacer cotidiano puedo prepararme a la posibilidad de que en el debido momento me capte el amor, ante el cual entonces esas condiciones y supuestos ya no son nada.

El amor existe en la comunicación combatiente, pero se desliza fácilmente hacia la comunidad sin lucha de lo poseído o hacia la disputa sin amor. Hay amor en la imploración reverente, pero entonces se desliza hacia la dependencia en el culto de la autoridad. Existe en la caridad auxiliadora, pero se desliza hacia el propio placer de compadecer sin elección. Existe en la contemplación de lo bello, pero se desliza hacia la incompromisión estética. Existe en la posibilidad ilimitada de estar dispuesto, aunque todavía sin objeto; pero se desliza hacia la embriaguez. Es deseo sensual, pero se desliza hacia el placer erótico. Existe en la voluntad originaria de saber, que busca la patentización; pero se desliza hacia el pensamiento vacío o hacia la curiosidad. Por decirlo así, su *cuerpo* reviste innumerables formas. Si el cuerpo se hace independiente, el amor muere. Dondequiera se puede hacer presente, y sin él todo desciende en la inanidad. El amor posee un poder arrebatador y puede seguir siendo verdad todavía cuando toma la forma atenuada de la amistad de los hombres y en el amor de la Naturaleza, sobre cuya base su llama se enciende de nuevo.

2. Creencia.—La creencia es la *certidumbre del ser* del amor como claramente consciente. La creencia, una vez hecha independiente, anima con su certidumbre al amor que la ha producido.

La creencia es, además, la certidumbre del ser que se hace *activa* en la acción incondicionada. Mientras que el saber, en sus consecuencias, tendría que hacer imposible el vivir, la creencia es poder vivir en el saber.

También la creencia es infundamentable como *origen* que es. No la tengo por quererla, sino que quiero por virtud de ella. La creencia no se demuestra, pero se aprehende en cada caso en una específica *objetividad* de pensamiento o imagen; al esclarecerse, la creencia se encamina hacia algo general.

A la creencia se le plantea el problema de preguntar en concepto de qué cree y en qué cree. Subjetivamente, la creencia es la manera en la cual el alma está segura de su ser, de su origen, y su meta sin un concepto suficiente. Objetivamente, la creencia se expresa como contenido que, como tal, es incomprensible en

sí mismo y, por el contrario, como únicamente objetivo se desvanece.

a) *En qué se cree.*—La creencia, al manifestarse, no cree algo, sino que cree en algo. No tiene un conocimiento inseguro de un objeto, como, por ejemplo, la idea de que existe algo que no es visible; por el contrario, es la certidumbre del ser en la existencia empírica presente, en la cual cree como en la manifestación de una «existencia» e idea. En lugar de abandonar en su conocimiento inseguro este mundo en favor de un más allá, permanece en el mundo en el cual percibe aquello en que puede creer en relación con la trascendencia. Así, yo creo en un hombre y creo en objetividades que para mí son manifestación de una idea en la que participo: en la patria, en el matrimonio, en la ciencia, en la profesión. La creencia en las ideas que me colman es la unidad con una cosa común que se ha hecho objetiva. Pero la creencia en un hombre como «existencia» es la condición previa sin la cual la fe en las ideas pierde su base y se convierte rápidamente en el ejercicio de una existencia empírica sólo objetiva en ordenaciones de poder, en reglas soportadas y realizadas por costumbre. Unicamente allí donde la idea se hace real en hombres como «existencias», en cuya realidad singular se les cree, es verdadera y operante la idea. Donde las «existencias» son anuladas y solamente quedan meros individuos, las ideas terminan. Pero donde todas las ideas fallan queda, sin embargo, como posibilidad la creencia en la «existencia» en el respectivo individuo. En un mundo náufrago queda el amor de «existencia» a «existencia»: pobre, porque no tiene el espacio de la existencia empírica objetiva; poderoso, por ser siempre el origen de la certidumbre del ser. Desde esta «existencia» pueden alumbrarse nuevas ideas en el mundo que nos ha sido dado, penetrado activa y conscientemente y después transformado de nuevo por virtud de estas ideas.

Sobre la base de la creencia en la idea y la «existencia» se desarrolla la creencia en la *trasaendencia.* Ante toda objetivación, la posible «existencia» tiene una conciencia de la trascendencia. Ante toda configuración de una trascendencia definida, la «existencia» se refugia en ella o tiende hacia ella. La seguridad o su peligro revisten la respectiva forma «histórica» de la aclaración objetiva, la cual, construída como sistemática, es metafísica y teología.

Creencia: certidumbre del ser en la manifestación.

Si el contenido objetivo es fijado como tal, entonces sobreviene la falsificación que convierte la aclaración de la creencia en un objeto consistente. En lugar de la creencia aparece un saber *supersticioso.* La creencia se petrifica ; se nutre de algo sabido y no de la certidumbre del ser ; de un fanatismo angosto y no del amor ; ha perdido con su origen también su contenido.

Si la creencia abandona el *mundo,* la creencia cesa ; se pierde en la *unio mystica* con el ser. Cuando abandonando el mundo y a mí mismo, me unifico en la divinidad, haciéndome Dios a mí mismo, ya no creo. La creencia es extraña a la *unio mystica,* la cual no cree sino que posee. La creencia es la certidumbre del ser en la manifestación, la creencia en la divinidad, la cual se oculta tan por completo que según progresa el saber tanto más improbable parece. Es la certidumbre, a pesar de la *lejanía* simultánea.

b) En concepto de qué hay creencia.—La creencia se me escapa cuando se hace cierta de modo racional e impositivo. Donde yo *sé* por pruebas y razones, no *creo.* Reconocer una validez no exige que la «existencia» sea. Así, pues, la creencia se hace falsa cuando se presenta como cierta objetivamente. La creencia es riesgo y aventura. La perfecta incertidumbre objetiva es el substrato de la auténtica creencia. Si la divinidad fuera visible o demostrable, yo no necesitaba creer. Por el contrario, precisamente al ver cerradas todas las fuentes objetivas para la creencia, la libertad de la «existencia» se hace consciente de su origen en relación con la trascendencia.

El saber se refiere a lo finito en el mundo, la creencia al auténtico ser. El saber somete toda seguridad a la duda crítica en un proceso sin término ; la creencia se realiza, en tanto se acredita, como la fuerza de la «existencia».

Lo que yo creo, en cuanto me habla en lo objetivo, soy yo *por virtud de mi ser-sí-mismo,* no pasivamente, no objetivamente, no como sujeto meramente receptor, sino como mi ser, del que me sé responsable, aunque yo no pueda forzar la creencia con la voluntad y la inteligencia.

La verdad de mi creencia en su *objetivación* prueba mi conciencia moral respecto a la situación «histórica». Toda prueba racional, por el contrario, no hace más que evidenciar que es origen infundamentable.

La creencia es *confianza* en tanto que esperanza indestructible. En ella, la conciencia de la incertidumbre de todo en la ma-

Fantasía.

nifestación se disuelve haciéndose confianza en el fundamento del ser. La certidumbre del ser, realizada en ella, se sabe ante la trascendencia sin que se pueda dar una relación real sensible con su verdad engañosa.

c) *Creencia activa.*—Existe en tanto que certidumbre del ser en el origen de la acción incondicionada; existe como «historicidad».

En la acción, en tanto que ésta no acontece de un modo fortuito para finalidades meramente momentáneas, sino que descansa sobre la profundidad de un fundamento, que conduce y enlaza exento de fines, la creencia es disposición a soportarlo todo. En ella se puede aunar la actividad dirigida a fines con la certidumbre de hacer lo verdadero *aún cuando todo fracase.* La condición inescrutable de la divinidad da tranquilidad e impulso *a hacer lo que puedo* en tanto es posible:

En la realidad empírica no hay *pronóstico seguro*; todo está entre los límites de una improbabilidad y una probabilidad muy grandes. Como vida que existe empíricamente buscamos *seguridad*; nos desesperamos ante la imposibilidad. Pero la creencia puede renunciar a la seguridad en lo fenoménico. Se aferra en todo peligro a la posibilidad; no conoce en el mundo ni seguridad ni tampoco imposibilidad.

Esta creencia activa tiene su máxima confirmación cuando la *realización activa* de su irrepetibilidad «histórica» coincide con la conciencia aparentemente contradictoria del final *perecimiento de todo*, de mi prójimo, de mí mismo, de mi pueblo, de toda objetivación y realización. Cuando esta conciencia se conserva pura, en cuanto que no permite una fijación en un más allá (como un reino existente) o un más acá (como permanente continuación de la vida de su pueblo, como progreso indefinido de la realización de la idea), entonces se hace posible la creencia de una certidumbre trascendente del ser en una vinculación con la divinidad, no perturbada ya por ningún interés.

3. FANTASÍA. — La fantasía, como conciencia absoluta, es el amor que se torna aclaración de la certidumbre del ser en la contemplación de las cosas, en imágenes y pensamientos.

Apartado de los intereses que, como individuo empírico, me ligan a las cosas o me rechazan de ellas, vivo yo real y empíricamente en la realidad del ser. La realidad empírica se hace como *translúcida.* Por virtud de la fantasía aprehendo el ser en el escri-

to cifrado de todo lo objetivo como algo que no puede ser objetivo aunque está inmediatamente presente.

La fantasía es la *condición* positiva *para la realización de la «existencia»*. Sin fantasía, en tanto que espacio para lo posible, la «existencia» queda aherrojada a la estrechez de la mera realidad empírica, le falta la realidad del ser que en la escisión sujeto-objeto sólo es perceptible por el carácter de cifra que adviene a las cosas. Por la fantasía queda libre el órgano de visión que ve el ser. Sin ella, la existencia empírica de las realidades sinfinitas es un lívido reino de los muertos. Pero la fantasía aprehende la profunda verdad frente a todo el mero saber de la realidad empírica.

Los contenidos de la fantasía se presentan ante los ojos con una *certidumbre originaria*, que tiene en sí misma su criterio. No hay ahí ninguna comprobación mediante razones o finalidades. Cuando se la transforma en medio, se despoja de su ser a la fantasía. En ella está el ser por el cual se justifica para mí la existencia empírica y no al revés.

En la fantasía me cercioro de la procedencia sobrenatural de mi existencia empírica en cuanto que sus contenidos se hacen *reales* para mí al *enlazarse* con un alma y un obrar en el mundo determinados «históricamente». La conciencia absoluta penetra, en tanto que fantasía, en el fundamento del ser, donde yo siempre *soy real*, en el momento de la decisión, en la constancia de la acción, en la conducción de la vida, en la existencia empírica del mundo; la fantasía existe en el recuerdo y secreto del ensimismamiento.

La fantasía me permite experimentar lo *perfecto*, lo que descansa en sí mismo. En las situaciones límites todo me parece desgarrado, imposible o impuro. En la fantasía experimento la perfección del ser como belleza y experimento, con riesgo probablemente temerario, incluso la belleza de lo destruído y temible. Es cierto que esta belleza es irreal en el sentido de que no es realidad empírica, pero cuando se la contempla partiendo del amor de la conciencia absoluta no es ilusión engañosa. Lo que como idea, «existencia» y trascendencia es real se hace, por así decir, como belleza, perceptible para la fantasía.

La fantasía actúa de modo *intuitivo* (imaginativamente) o *de modo intelectual* (especulativamente): En ambos casos, el producto objetivo no es el contenido ya completo de la fantasía, sino tan sólo su *lenguaje*. Mediante la mera intuición, yo no puedo experi-

mentar las figuras del arte ; yo tengo que transformarme, estar en la intuición trascendiendo al mismo tiempo sobre ella, pero de tal suerte que nada hay sin la intuición que trae las cosas al presente. Por virtud del pensamiento únicamente no me apodero de ninguna filosofía sino sólo por medio de una apropiación en la cual el pensamiento es medio para participar lo que es impensable, pero que en cada uno de sus aspectos está, por así decir, representado por algo pensado. La fantasía imaginativa es una vida en figuras tomadas como símbolos del ser, la fantasía especulativa es una vida en pensamientos que son cercioraciones del ser.

Por virtud del peligro de aislarse sin comprometerse, la fantasía, como conciencia absoluta, es *equívoca* : puede ser la revelación más profunda y puede ser el engaño anonadador.

La fantasía no ve más que en el sentido de algo que es *posible* y aun *general* en tanto no se capta el presente «histórico» de la «existencia». Cuando falta esta vinculación, la fantasía únicamente percibe el espacio posible de la «existencia» ; entonces no es más que el juego, por el cual barrunta el ser en la realidad empírica objetiva sin inculcar su propio ser en la realidad de lo que existe empíricamente. De aquí que la fantasía, en concepto de satisfacción contemplativa en lo posible, constituya el peligro de desviarse y correr un velo sobre la dura realidad de la existencia empírica. La fantasía seduce a vivir en el mundo de las imágenes y de los pensamientos, como ser que se basta a sí mismo.

Pues siempre subsiste la diferencia entre el mundo discrecional de la *posibilidad* y la inmersión en la realidad *existencial.* La vibración entusiasta con las formas de la fantasía en la poesía, el arte y la filosofía, en la historia de los grandes hombres, es cosa distinta que realizar por sí mismo el trascender en una «existencia» decisiva y presente. Allí puedo olvidarme de mí ; aquí, en cambio, está la realidad del sí-mismo. Si sucumbo a la tentación, se me puede fijar la yuxtaposición de dos mundos : un mundo aparente en el cual yo me exalto, y un mundo real en el que yo me menosprecio. Entonces mido las cosas según un módulo absoluto abstracto y me destruyo lo real en favor de algo imaginariamente posible, en lugar de llenarlo y verlo tal como es en su actualidad.

Entre la creencia y la fantasía no hay que elegir. La creencia sin la fantasía no se despliega ; la fantasía sin la creencia es irreal, pero ambas son falsas sin el amor. La conciencia absoluta sólo se

IRONÍA → OK

puede analizar inadecuadamente por explicitación; sus diferentes efectos no se dejan aislar y no pueden ser eliminados entre sí.

LA SEGURIDAD DE LA CONCIENCIA ABSOLUTA

Aunque el amor, la creencia y la fantasía, como plena conciencia absoluta, pueden muy bien ser la pura presencia de ésta, en la existencia empírica todo lo en ella pensado y figurado es finito y perturba la manifestación de la conciencia absoluta.

El peligro estriba en aferrarse como si fuese una verdad absoluta a lo pensado y figurado, aunque es finito. Mientras que sólo es verdad para la «existencia» que se reconoce en su objetividad, entonces se *fija objetivamente*. Si lo empírico, que sólo es el cuerpo físico de la «existencia» en su conciencia absoluta, queda tomado *como realidad empírica en absoluto*, desaparece su profundidad y no es más que mera existencia empírica sin trasfondo.

El otro peligro estriba en verlo todo, en la existencia empírica, nada más que como finito y evanescente y perderse en la *inconsistencia de la inquietud subjetiva*.

Contra la fijeza, la *ironía* y el *juego* mantienen en suspenso lo que sólo es objetivo. Contra la confusión de objetividad y «existencia» se defiende el *pudor*. Contra la inquietud actúa, desde el fondo de la conciencia absoluta en momentos en los cuales no se exalta como satisfecha y cumplida, una *serenidad* por virtud de la certidumbre de su posibilidad.

1. IRONÍA.—El hecho de que todo aparece y desaparece, la desaparición de lo empírico, así como la del individuo respectivo en el tiempo es, por así decir, la ironía de la realidad: lo que existe empíricamente, como siendo ello mismo, es una apariencia; existe lo que desaparece.

La relatividad de todas las valoraciones objetivas respecto a un punto de vista particular en cada caso, *no permite tener algo puramente objetivo por absoluto*. Ser enteramente sí mismo en la mera objetividad de una acción, de algo cognoscible, expresable, imaginable, fracasa para la «existencia» por la inadecuación de toda objetividad a causa de que ésta es general. La objetividad es función de la presencia del ser para la «existencia», pero como tal, siempre limitada y rígida. En los puntos culminantes de la «existencia» plena, su conciencia de ser trasciende todo lo objetivo, que

aprehendido en su suma ampliación está, sin embargo, como fundido en lo trascendente. Si se presenta la existencia empírica como tal, no penetrada de «existencia», surgen las objetividades como entidades independientes y, entonces, la ironía adopta contra ellas la forma de la seguridad de la conciencia absoluta, sea en su debilidad para conservarse como posibilidad, sea en el poder germinativo todavía confuso para conservar libre el espacio a la «existencia» que se puede abrir paso en el futuro.

Puesto que todo lo que en el mundo de la existencia empírica se hace objetivo tiene, como tal, una *finitud*, la patentización de la finitud, incluso en lo más grande, demuestra que es problemático. La ironía es la mirada del pensamiento que, emanada de la posible «existencia», lo destruye todo y ante la cual no se sostiene nada que se quisiera fijar como válido.

La ironía puede ser sarcasmo; entonces no quiere más que aniquilar *polémicamente* y se convierte en la expresión artificiosa del desprecio para ocultar la propia debilidad. Hay risa en la burla, tras la cual está esta voluntad de destrucción. Pero en la ironía sustancial , la risa es la expresión del dolor del *amor* nacido de la certidumbre del ser contemplado. No hay conciencia absoluta en aquella ironía vacua y arbitraria, que lo hace desaparecer todo, sino en esta ironía henchida por lo que, al desvanecerse, queda patente. En el problematismo de todo se cerciora la seguridad en lo auténtico.

La ironía polémica sabe que el ridículo mata, pero la ironía amorosa sabe que no puede hacer daño. En la ironía yo amo tanto más decisivamente si sé la limitación. Mientras que la polémica impulsa a la ironía como un medio de aniquilación, el amor la impulsa para confirmarse en ella como absolutamente seguro.

La ironía no tiene un punto fijo desde el cual realice su relativización; ella existe en una totalidad, la cual, a su vez, la incluye. Sólo como polémica es particular, sin comprometerse a sí misma. Pero como ironía amorosa se coloca en el mismo plano en el cual ella *se pone en cuestión a sí misma, como a todo lo demás.* En la completa suspensión de todas las objetividades, la ironía permanece segura del ser ante el cual hace desvanecerse todo, incluso a sí misma.

En la ironía hay el sentido *para la realidad.* Pero la ironía polémica ve la realidad, por así decir, con un solo ojo y en detalle, y, por tanto, falsamente; la ironía amorosa la ve entera. Pero mien-

tras que sólo en la exaltación de la «existencia» se da la unidad de la visión veraz de lo real y el amor que todo lo penetra, la desavenencia de lo cotidiano necesita de la ironía, que ama sin engañarse, pero no experimenta todavía la exaltación a la unidad.

La ironía, como actitud del ánimo nacida de la totalidad de la «existencia», es *humor.* Esta actitud asegura lo absoluto en lo inaccesible. El idealismo exento de realidad no necesita ningún humor para volatizar su inane construcción. El moralista y el racionalista pueden construir, sin humor, la existencia empírica en poderosas construcciones, y, sin embargo, tienen que dejarlas derrumbarse faltas de «existencia» en tanto él no venza en las situaciones límites la insinceridad de su seriedad exenta de libertad.

La ironía se presenta como broma y, sin embargo, es seria. No admite ninguna seriedad que no pueda ser sometida a la broma. Indica el peligro de caer, por la mofa, en la negación arbitraria. Es la seguridad que evita consagrar de modo falso las objetividades.

2. Juego.—El juego es el ingenuo placer de la vitalidad sin el menor lastre de realidad. En tanto que libera de la coacción de la realidad es el camino hacia lo que no nos compromete. La risa acompaña al placer del juego como a la ironía.

Como aspecto de la conciencia absoluta hay en el juego una clarificación. Sobre el fondo de la seriedad se bosqueja y acota un espacio de lo posible. De aquí recibe contenido el juego. No es niñería.

El filosofar, en tanto que es imaginar enunciado, es un juego en este sentido. Ser consciente del juego en el filosofar significa seguridad para impedir toda fijación objetiva en verdades tenidas por indiscutibles. Nada de lo dicho es, cuando se afirma como objetivo, tan importante como para tomarlo por intangible. Todo pensamiento filosófico se puede relativizar aun de nuevo. En la solemnidad de poseer la verdad como una verdad que afirma objetivamente, se olvida el juego; y se hace ridícula bajo la mirada de la ironía. Yo no estoy ligado a las formulaciones objetivas sino a la responsabilidad de haberlas hecho. Yo no las aparto frívolamente, sino que las domino en lugar de someterme a ellas. La falsa seriedad que olvide el elemento de juego en las objetividades filosóficas se cierra radicalmente a la comprobación. Deja de ser libre porque ya no puede escuchar ni comprender. Sólo en el ámbito del juego es posible, al mismo tiempo, la verdadera seriedad. Así, conservar la tensión del filosofar es, simultáneamente, el len-

guaje de la última seriedad, pero, como lenguaje, no puede ser ésta seriedad misma. Entre la incompromisión del pensar arbitrario y la petrificación en objetividades definitivas se mueve el verdadero filosofar como libertad de este juego responsable. La verdad está allí donde la seriedad de la realidad «histórica» se potencia por virtud de la conciencia del juego en el pensamiento filosófico. Si yo en el filosofar espero ser requerido en el fondo y el origen, me engaño, cuando me son enunciadas supuestas precisiones objetivas de lo absoluto que yo debo limitarme a aceptar. Pero el filosofar es verdad como juego en el cual aprendo a percibir posibilidades.

3. VERGÜENZA.—a) *Vergüenza psicológica y vergüenza existencial.*—Donde mi insuficiencia atrae la atención sobre mí yo me avergüenzo, o, a causa de mi posible insuficiencia, dondequiera que, en general, llamo la atención. La desnudez produce vergüenza donde es visible como tal; cesa de ser vergonzosa donde uno está desnudo entre muchos desnudos. Lo que hacen todos no avergüenza.

Mientras que ha perdido la vergüenza quien se sume en lo general y ya no se siente ni piensa como un yo, en cambio, al que se vincula a sí mismo como posible «existencia» le queda en el ser-sí-mismo una raíz insuprimible de la vergüenza. Esta *vergüenza existencial* es, sin embargo, completamente distinta de aquella *vergüenza psicológica*. Ambas surgen de la conciencia de sí mismo, pero la psicología de la conciencia del valor de la existencia empírica particular tal como se refleja en los otros, y la existencial, de la preocupación por la falsedad y mala inteligencia ante otra «existencia». La vergüenza psicológica, como finita, está motivada y se la puede entender por virtud de la confusión y azoramiento del individuo empírico; la existencial, incomprensible en general, a fuer de incondicionada, es función de la actitud segura nacida del auténtico sí-mismo. El sonrojo, por ejemplo, al ver el desprecio posible por parte de otro o por el temor de ser descubierto o el miedo de poder ser tomado equivocadamente por responsable de algo, todo esto es completamente distinto del sonrojo nacido del secreto ser-sí-mismo, que pudiera ser observado, afirmado, preguntado. Aquel sonrojo está enlazado a la debilidad interior de la conciencia de sí mismo; éste, a pesar de la fuerza interna, es el horror de ser tomado inadecuadamente como mismidad en el mundo de las objetividades donde sólo tiene valor lo general. Esta ver-

Vergüenza

güenza negativa protege al sí-mismo contra el azoramiento de que al ser falsamente concebido por los otros pudiera parecer exigir como él mismo pretensiones absurdas en la esfera de lo general.

En analogía con la conciencia de la insuficiencia que se presenta en la vergüenza psicológica, la «existencia» se avergüenza por el hecho de que *en su objetividad como tal* tiene también siempre una conciencia de la *debilidad.* Pues se hace falsa cuando su objetivación es tomada por la «existencia» misma y no por su manifestación aún discutible en su mera objetividad; ella no puede presentar como una afirmación de su ser «existencia» ni tener la pretensión de ser reconocida ni como «existencia» ni como voluntad de «existencia», considerar la «existencia» como una meta. Dondequiera que exprese y aunque sólo presente la posibilidad de tal interpretación se avergüenza de su debilidad. Sólo indirectamente puede hacerse objetiva. De aquí que el *silencio* de la «existencia» ante sí misma y los otros sea lo más íntimo de su manifestación operante y que contra la inoportuna ruptura de ese silencio se defienda su vergüenza.

La vergüenza existencial se presenta ya cuando en la esfera de la coexistencia objetiva el individuo, como «existencia» en general, es atraído a sí mismo. Donde yo mismo soy afectado *sin* que se realice al mismo nivel la comunicación de «existencia» a «existencia» en una recíproca falta de reserva, tengo que avergonzarme.

La vergüenza existencial produce un *distanciamiento* en el que, como tal, no se realiza todavía ningún origen, pero libra de la posibilidad de disolverse.

b) *La vergüenza como seguridad contra el peligro específico del filosofar.*—En la vergüenza existencial se guarece un secreto que ni siquiera deliberadamente podría ser expresado; todo decir no haría más que confundir. Por eso, el *decir* en la aclaración de la existencia como *filosofía* es, ciertamente, un intento de encontrar en la esfera de *lo general* el camino para esclarecerse a sí mismo; pero este esclarecimiento no se realiza ya en lo decible, que, por el contrario, no es más que camino.

De aquí resulta un peligro específico del *filosofar mismo*, que, como producto del pensamiento, o bien sigue al «existir» como esclarecimiento, o bien le adelanta como modo de apelar a las posibilidades. No descansa en sí y puede ser *confundido* con la realidad del «existir», en el cual no hace más que tener sentido y confirmación. Yo puedo, erróneamente, tomar ya por «existencia» el

filosofar formulado. Si la filosofía, como tal, debe satisfacer en lugar de ser función en la «existencia» por la cual y para la cual piensa, entonces queda privada de su verdadera sustancia. En lugar de ser claridad, se convertiría en un objeto de exaltación visionaria cuyo brillo estafaría la verdadera «existencia». El quedarse aferrado al pensamiento del origen hace precisamente perder el origen, pues éste sólo se nos esclarece en aquello que de él procede. Así, pues, los caminos de la aclaración de la «existencia» no son caminos hacia un conocimiento, en el que se vaya a permanecer, sino caminos hacia un punto, que invita a la vuelta, para retroceder entonces más segura y clarividentemente a la existencia empírica.

Contra el peligro de ser mal entendido, del entenderse mal a sí mismo y de detenerse equivocadamente actúa en el filosofar una vergüenza que tiene que atreverse a vencer, en cada caso, para dejarse rechazar por ella hacia las formas más decisivas de la objetividad sólo como la dirección de lo posible. Esta vergüenza va elevándose en la serie de los métodos de expresión desde lo lógico a lo psicológico y a lo metafísico. Se aferra a la *debilidad de lo pensado que al ser malentendido* sólo para sí queda al descubierto. En las expresiones *lógicas*, usadas en la aclaración de la existencia, es motivo para la vergüenza la futilidad intelectual que se desarrolla en círculos, paradojas y meras negaciones. En los desarrollos de la *psicología* comprensiva, la pegajosa cercanía a lo empíricamente real, que como tal no es pensado, despierta la vergüenza. En los pensamientos y las imágenes *metafísicos*, la posibilidad de tomarlos por contenidos evidentes de creencia dogmática o de ver degradada su profundidad en meras comparaciones y metáforas, es lo que suscita la vergüenza. La vergüenza pudiera cesar dondequiera en el caso ideal en que quien habla está seguro de la comprensión que excluye aquella confusión y hace imposible el apegarse a negaciones lógicas, a concreciones psicológicas, al objeto metafísico. Pero aún entonces la vergüenza únicamente cesaría en tanto que los pensamientos y la expresión son de aquella *pureza* para la cual sólo la conciencia moral filosofante tiene un criterio. Todo el que filosofa se descarría constantemente, se hace culpable de formas impuras de expresión, manifestaciones directas superfluas y esquematismos racionales. Tiene constantemente, guiado por su vergüenza, que esforzarse en alcanzar lo más extremo sin temor a preguntar y formular, rebasando todo límite y conservan-

do, no obstante, el máximo de discreción personal. Esto solamente es posible por virtud de un estado de suspensión de la expresión y del pensamiento, que a nada se adhiere ni induce a una adhesión y, sin embargo, puede ser esclarecedor o completamente suscitador. Así como en las investigaciones científicas la conciencia lógica regula el ímpetu que brota del contenido de la idea, del mismo modo en la aclaración de la existencia la vergüenza regula las imágenes y los pensamientos que, nacidos de la pasión de la conciencia existencial, llegan a ser formulados.

c) *Vergüenza aseguradora y vergüenza destructora.*—La vergüenza más profunda es como el silencio infinito nacido de la «existencia» que está cierta de ella, aunque no se puede conocer. No puede atraer sobre sí porque quiere estar segura de no perderse ante sí misma en el indefinido torbellino del falso comprender. Todo debe quedar como evidente, natural, discreto; en el mundo deben quedar satisfechos sencillamente los problemas, sin apelar a la «existencia» callada, no porque la «existencia» no exista, sino para que ella, en el momento, conserve pura la realidad evanescente y se haga verdaderamente visible la «existencia» del prójimo. Cuando en el mundo se esfuerza incesantemente en penetrar lo que puede, porque sólo entonces cobra contenido para ella, lo hace sin exigencia formulada, pues ésta convertiría en meta lo que precisamente perdería si lo quisiera como meta.

La vergüenza protectora puede entonces preguntar: ¿Para qué hablar en general cuando no se puede hablar acertadamente? ¿Por qué no callar en absoluto? ¿Por qué vencer la vergüenza y hablar con franqueza? De hecho, los pensamientos y las palabras no serían necesarios cuando se hubiera vivido, actuado y hecho desde el origen segura y fidedignamente en la continuidad de una vida y no sólo en momentos que se olvidan. Pero, como no sólo la *mala inteligencia de las palabras*, sino *la existencia empírica misma desconcierta y embrolla*, la posible «existencia» necesita pensamientos rememorantes.

Así, pues, la resistencia de la vergüenza contra el pensamiento es *equívoca*. Como vergüenza auténtica esa resistencia actúa a la defensiva cuando en una falsa posición debe hablarse a destiempo en falso sentido; cuando el hablar no es auténtico; cuando se le trata como conocimiento; esa resistencia protege *contra el peligro de un filosofar descarriado*.

Inversamente, la resistencia, que se las da de vergüenza, puede

afianzarse contra el origen como contra la exigencia de libertad, a la cual no se quiere recordar como posibilidad; esta negación pudiera hacerse más fácilmente rechazando incluso la palabra; cuando no se habla nada de ella, la posibilidad misma puede desvanecerse. Esta falsa resistencia de la existencia empírica a la «existencia» es el *peligro de no filosofar.*

Si esa resistencia es vergüenza auténtica, entonces es callada y mueve a callar; es una falta de reacción en el sentido de ser posibilidad de reaccionar, sin embargo, todavía. Es un sosegado encubrimiento allí donde se abre paso un palabreo inauténtico.

Pero cuando es defensa contra la posibilidad incluso de llegar a ser, suele hacerse sospechosa por virtud de su furia y su ruidosa polémica. Precisamente esta resistencia en la vergüenza acentuada es compatible con la pérdida de toda vergüenza.

4. SERENIDAD.—La serenidad existe como tranquilidad de los nervios, como imperturbabilidad infantil de un ánimo ingenuo aún invidente, como una vida en situaciones dichosas. Pero la serenidad como aspecto de la conciencia absoluta se presenta en las situaciones límites. Es la tranquilidad de la certidumbre del ser como trasfondo conquistado y como posibilidad futura. No es satisfacción, como cima del ser en la existencia empírica, sino la tranquilidad de la certidumbre sin una decisión actual. Esta conciencia de seguridad es una actitud posible en la vida cotidiana; no criterio, sino afianzamiento. Si se quebranta no es por el choque de lo finito que esa conciencia sufre, sino por el apasionamiento de la «existencia» en sus decisiones. La tranquilidad callada cesa al patentizarse el ser en las situaciones límites, que, por fin, vuelven a encontrar su sosiego en la serenidad.

La serenidad no es la indiferencia afectiva del estoicismo disciplinado, de la cómoda abstención que evita las situaciones, sino que es seguridad en la lejanía de la altura. Me puede acoger cuando el ser no resplandece y yo fracaso. Pero es insuficiente para y en sí misma, y, por tanto, está en disponibilidad e impulsa fuera de ella al movimiento y cumplimiento.

CAPITULO NOVENO

ACCIONES INCONDICIONADAS

1. ACCIONES CONDICIONADAS E INCONDICIONADAS. — En todo, desde las mudanzas de los astros hasta los cambios en la superficie terrestre, no hay más que un *acontecer*. Las plantas y los animales viven su oclusa existencia empírica referidos inconscientemente a fines. Sólo el hombre actúa. Al actuar sabe lo que quiere. Actuar es la actividad que, sabiéndose, se determina a sí misma.

La *acción impulsiva* en que todavía no hay verdadera reflexión brota de la seguridad de un instinto y de la ingenua incuestionabilidad de la voluntad que entonces no es más que prensil. De esa acción instintiva nace la *acción práctica conforme a fines* cuando el impulso no sólo cobra la conciencia de su finalidad, sino que entre el impulso y su satisfacción se interponen dispositivos calculados, constituyendo una serie de relaciones de medios a fines. Cuando la satisfacción del impulso no sólo queda dificultada y diferida sino, al fin, olvidada, entonces se abre la sinfinitud de los fines. Pues toda finalidad queda sometida a la pregunta: ¿para qué? De este modo queda relativizada y otra vez se vuelve a preguntar lo mismo. No hay modo de encontrar un último fin mediante la reflexión, como cálculo; ese fin último tiene que ser dado. Si la finalidad persiste, por virtud de la impulsividad, sin aquella pregunta, como satisfacción ingenua, entonces el conjunto de impulso y reflexión es la *acción vital*, nacida de intereses y fines, que llena y mueve nuestra existencia empírica consciente.

Sea la acción una acción inmediata de los impulsos o una acción práctica inteligente que acaba en sí misma o la acción vital cumplida por el instinto mediante la reflexión, siempre se trata, por su esencia, de una acción *condicionada* de la existencia empírica. El impulso a dilatar esta existencia empírica, al placer sensible, al prestigio y la influencia, todo lo que los filósofos desde la antigüedad han comprendido como placer, riqueza y poder, condiciona la acción, por virtud de la cual intenta satisfacerse. El

deseo anticipa la satisfacción, la realización; la angustia anticipa el fracaso; ambos paralizan. Son la esperanza y el cuidado los que espolean la actividad.

Pero esta acción únicamente puede encontrar aparente sosiego por un momento. La hartura y el cansancio, la insipidez y el afán de algo nuevo impulsan hacia adelante, sin que sea posible alcanzar un fin definitivo. Este ser impulsado sin sentido, sin un fin último, es como un espejismo para el hombre, en el cual su impulso vital le presenta engañosamente lo que jamás puede encontrar; es el tormento del afán de vivir, el cual se renueva siempre a sí mismo, ciegamente, hasta que la vida se extingue.

Sin embargo, en el actuar del hombre puede estar presente algo *distinto*, por lo cual ese obrar se retrae de la sinfinitud temporal, replegándose en un ser-sí-mismo que al actuar está cierto de sí. Eso otro está presente positivamente como conciencia del ser, incluso en el fracaso; negativamente, como la inquietud de perderse, incluso en la existencia empírica más rica y exuberante. Lo llamamos *acción incondicionada*. Si la acción está condicionada por el placer de satisfacer los impulsos, por la finalidad y los intereses de la existencia empírica, una acción incondicionada no puede ser real sin estar encarnada empíricamente en la voluntad de vivir, pero puede estar presente en las acciones condicionadas, no sólo en ellas, sino, al mismo tiempo, sobre ellas, trascendiéndolas.

La *acción impulsiva* está adherida en la conciencia humana a nuestra naturaleza animal; como inmediatez de la existencia empírica, carece de trascendencia. En cambio, la acción incondicionada es la expresión de la «existencia» consciente de sí misma, que en la manifestación de la existencia empírica hace, referida a la trascendencia, lo que para ella es esencial eternamente. La acción práctica está condicionada por la finalidad objetiva señalable y no es más que medio. Por el contrario, la acción incondicionada es querida como tal por ella misma; si bien como acción en el mundo tiene finalidad, sin embargo, no está fundada suficientemente por esta finalidad. Mientras que la acción práctica quisiera conocer un fin último, que, sin embargo, jamás puede encontrar, la acción incondicionada no necesita ningún fin último porque ella en sí misma lo es como expresión de un ser. La *acción vital* como conjunto de impulso y de utilidad calculada es ciega en la voluntad egoísta de su existencia empírica, a pesar de su particular claridad. Por el contrario, la acción incondicionada penetra de luz el

impulso y la reflexión con una certidumbre del ser que, como tal, no estriba en el impulso y su satisfacción ni en la finalidad calculada, sino que persiste, cuando éstas fracasan, porque la acción procede de la «existencia», la cual ha relativizado aquella voluntad.

2. Existencia empírica e incondicionalidad.—La acción está vinculada a las situaciones en el mundo. Como acción incondicionada se realiza a la vez en la *situación límite.* La incondicionalidad como «existencia» en la situación límite no es visible objetivamente. Por la investigación psicológica no se la puede diferenciar de la vitalidad despreocupada que no pregunta lo que quiere realmente.

Así, pues, no se pueden definir suficientemente las acciones incondicionadas. No se pueden pensar más que como *«signum» de llamada,* que sólo se comprende transfiriéndolo al propio ser.

El pensamiento las capta como posibilidad en *contraste* con las acciones en que se absolutiza la existencia empírica. Las acciones emanadas de la mera existencia empírica son como extraviados sin hogar en el mundo, como si más allá de lo particular no tuvieran finalidad ni sentido; pues si por un lado, ya no son mero acontecer natural, por otro se han salido también ya del finalismo inconsciente de la existencia biológica.

Ahora bien, el *signum* de las acciones incondicionadas capta en la *identificación* con la acción nacida de la «historicidad» de la «existencia» la mutua penetración de «existencia» e incondicionabilidad; si bien vinculada con toda existencia empírica, la incondicionabilidad se diferencia de ella de tal suerte que en su «historicidad» se la apropia de nuevo hasta llegar a la unidad completa con ella. De aquí que la acción incondicionada esté *consagrada* por entero a la realización o, por el contrario, en radical negación respecto a la existencia empírica. Al realizar, inserta toda su fuerza en el incesante movimiento de planear y calcular y arraiga en la concreción de sus situaciones en el tiempo.

La acción deja de ser incondicionada cuando el hombre *se sume en el mundo.* Puesto que las finalidades en el mundo pertenecen para la reflexión a una sinfinitud de finalidades posteriores, sin la evidencia de un fin último, el poner de modo absoluto fines como tales en el mundo significa la pérdida de la incondicionalidad. Por virtud de la absolutización intramundana caigo en la nada por el hecho de que las finalidades no se acaban, por el término seguro de toda realidad empírica y la pérdida final de la propia vida.

Si todo es mera existencia empírica, entonces la sinfinitud de las realizaciones que, al cabo se deshacen, no tiene pausa. Lo uno es igual que lo otro, nada, puesto que desaparece; en el mundo sólo hay una incondicionalidad aparente como aferramiento a la vida a toda costa.

Así, pues, la incondicionalidad de la acción en el mundo sólo es posible cuando, por así decir, yo he *abandonado* el mundo y sólo después de abandonarlo *vuelvo* a él. La acción en el mundo ha cobrado entonces, juntamente con toda la existencia empírica, el carácter de símbolo, que no hace irreal el mundo, sino que lo deja transido de su profundidad. Entonces se hace posible que lo que sólo es real quede relativizado y, sin embargo, se abrace con compromiso total, que la relativización no lo haga indiferente, sino que lo considere importante. La tensión en la existencia empírica de que yo actúe como si la realidad empírica fuera absoluta y, al mismo tiempo, tenga la conciencia de que como únicamente real todo es nada, esta tensión es la verdad de la acción incondicionada en el mundo.

Aunque la incondicionalidad *no* es comprensible partiendo *de los fines en el mundo*, sería deseable comprender en esa forma de entendimiento que deriva de los fines. Entonces la incondicionalidad sería interpretada metafísicamente por medio de una *finalidad trascendente* en el sentido de que, por virtud de la acción incondicionada, se conquista un tesoro en un reino transmundano; la acción en este mundo es un medio para ganar la vida en el otro. O bien la incondicionalidad queda expresada por la finalidad de glorificar a Dios en el mundo. Estas formulaciones metafísicas, en tanto que representación sensible y objetivación de la trascendencia, son la desvalida expresión de la inteligencia para una relación con ella, que únicamente se aprehende en la incondicionalidad pero jamás se conoce.

Solamente esta incondicionalidad es lo que hace *concebible el riesgo y aventura de la vida.* En esta aventura, una finalidad mundana se torna absolutamente importante y, no obstante, sin contradicción con la absolutización aparente de una realidad empírica del mundo, la voluntad quiere realmente sacrificar su vida por aquello que tiene que desaparecer irremediablemente. Las dos cosas al tiempo sólo son posibles porque esta realidad empírica se convierte en una realidad relativizada, transida por el sentido de ser manifestación del ser. Si todo fuera nada más que existencia empíri-

ca, no tendría sentido morir por algo, puesto que entonces la vida no sería tan sólo condición previa de toda existencia empírica, sino que tampoco podría haber nada superior a ella.

Por último, únicamente esta incondicionalidad es el origen para la posibilidad de *renunciar radicalmente a las diversas posibilidades de la vida en el mundo*. La absolutización de la existencia empírica, como tal, trata de aprehender todas las posibilidades, no desaprovechar nada, querer la diversidad como tal. La incondicionalidad, en cambio, tiende al ser que es lo Uno.

3. La acción incondicionada como brecha abierta en la existencia empírica.—La acción carece de base si no es posible la incondicionalidad. Por virtud de la posibilidad de ser incondicionada, la acción pone en cuestión el carácter absoluto del acontecer según leyes naturales, en cuyo conocimiento sólo la «conciencia en general» se ratifica suficientemente en su sentido inmanente; en verdad, la acción incondicionada no quebranta en el momento de realizarse la inexorabilidad de las leyes naturales que rigen el acontecer empírico —esto es imposible—, pero no sólo hace traslucir su opacidad sino que muestra, al ser rotas por el acto, que no era ley lo que parecía no ser más que ley; mediante la realidad patentiza lo que es posible. La incondicionalidad no está en una relación estática con la existencia empírica; por el contrario, al abrir brecha en la existencia empírica no hace más que moverse hacia su realización.

El hombre, el único ser *actuante*, *rompe* de hecho con su existencia empírica. Mientras que las finalidades inconscientes de lo biológico quedan absorbidas en la totalidad de una vida autosuficiente y sin problemas, todos los fines empíricos del hombre prescinden de la totalidad en la cual se habrían cobijado finalmente. El hombre jamás queda absorbido, juntamente con sus acciones, en una totalidad; ésta no tiene realidad empírica más que en fragmentos; el hombre *no es un todo*; tiene que buscar incesantemente. Puede transformarse para capacidades especiales. Puede educar su cuerpo como deportista; puede, intensificando una posibilidad intelectual y consecuente de su vida, aislar ésta; el hombre nunca es total. Puede también cultivar el cuerpo y el alma en una ponderada armonía y entonces no existe naturalmente como un animal, sino a modo de una segunda naturaleza que se ha creado a sí mismo como una de sus posibilidades, en la cual, a su vez, no es total tampoco.

Así, pues, la ruptura del hombre con su existencia empírica no le puede *ni* hacer *aceptar* puramente la existencia empírica ni *dejarle* sustraerse a ella. Si actúa sólo por impulsos y fines, se pierde y degrada como posible ser-sí-mismo y sufre en la conciencia del no-ser; si se lanza a lo incondicionado, entonces permanece, sin embargo, ligado a su existencia empírica sensible, la cual es el único cuerpo en que incluso lo incondicionado se puede realizar.

Comparada con la firme y compacta existencia del *animal*, la del hombre puede parecer en algunas ocasiones como defectuosa. Si en el animal cuerpo y alma, como naturaleza, forman una unidad biológica que, sin tensión interior, descansa sobre sí misma, eso ya no ocurre en el hombre. El animal puede repetir a lo largo de las generaeiones la misma vida, pero el hombre no. El animal tiene su espacio vital predestinado, que llena adecuadamente o por el cual, malogrado, inmediatamente perece; el hombre posee inmensas posibilidades. Lo que por su virtud puede ser real, no está encerrado en su ley natural de vida. Aunque el hombre es real en tanto que objeto de la psicología, sociología e historia, no por eso es agotable. En la esfera de esos conocimientos objetivantes se puede muy bien decir psicológicamente, como conocimiento resignado: Sólo quien pretende lo imposible puede alcanzar lo posible. Pero para el hombre incluso lo imposible no es imposible. Con poderosas represiones, que se ha creado para sí mismo, no automáticas sino en evolución histórica, el hombre entra en el escenario de su existencia empírica. Rompe con la naturaleza, ya sea para volver a unirse a ella por virtud de la libertad o bien para caer en ella en la brutalidad, lo que no es un retorno a la naturaleza, sino tergiversación del hombre que no puede dejar de ser hombre.

Así, pues, las formas del hombre que *contradicen una norma* no le tornan animal; ni lo es el criminal estigmatizado, que por propia resolución se hace lo que es, ni el enfermo mental, dominado totalmente por una fuerza que le es extraña. La norma, en lugar de ser firme y unívoca es, por el contrario, incluso discutible.

El *criminal* no tiene nunca la oclusión de la existencia empírica de un animal de presa, a la cual sólo lejanamente recuerda. Aunque sometido al poder público, el criminal es, al mismo tiempo, una pregunta formulada al orden de la existencia empírica humana y una verdadera posibilidad humana.

El *enfermo mental* no se torna animal, sino que es un desajuste

de las posibilidades. Su incomprensibilidad para nosotros no es sólo la propia del acontecer natural, sino que es como la posibilidad de un otro. Mientras que el animal loco no hace más que conducirse contra lo que de él se esperaba y se destruye, el enfermo mental puede aún crear su propio mundo, que se yergue como una inmensa interrogación ante la existencia empírica del hombre cuerdo; incluso en la enfermedad el hombre puede ser importante para sí y para otros por lo que esta enfermedad misma produce.

La pérdida de la unidad cerrada de la existencia animal, el crimen, la enfermedad mental, el carácter inextricable de la realización esencial de una poderosa formación unilateral no son, como tales, manifestación de la incondicionalidad. Pero caracterizan la existencia empírica del hombre en su fragilidad, por la cual es posible la incondicionalidad, a causa de que la existencia empírica no se desarrolla ya con una necesidad segura y unívoca, por la cual también es *exigida* la incondicionalidad, porque de la pérdida de la unidad cerrada, por virtud de la incondicionalidad, solamente puede resultar interrupción del *ser* en la problemática realidad empírica.

Cuando se considera en estas esferas (como naturaleza, vida, alma, como sociedad y Estado) lo incondicionado, por virtud de su ley más alta, puede ser desmesurado, absurdo, ruinoso, para crear desde su origen una nueva realización. Pero ninguna hazaña de la vida, ni la fidelidad inquebrantable que pueda demostrarse objetivamente, ni el suicidio, patentizan ya como hechos externos la incondicionalidad.

En la ruptura con la existencia empírica, el hombre ya no es nunca, conforme a su manifestación, una realidad natural; sólo la nostalgia le hechiza con esta forma poniéndole una imagen engañosa ante los ojos. El hombre está en su conciencia escindido en sí mismo porque ha perdido la seguridad de la Naturaleza. Si el criterio de la naturalidad fuera el más alto, entonces el hombre tendría que ser considerado como la enfermedad de la realidad empírica. Lo que le separa y diferencia de la fuerza incuestionada de toda existencia natural, por así decir, su herida originaria, es precisamente el origen de su más alta posibilidad. El hecho de que pueda ser incondicionado supone que se ha libertado del ciclo de lo meramente viviente. Así puede percatarse de un ser y de la posibilidad de un no ser, los cuales en la vida, como tal, no se presentan. Su existencia empírica le encadena y, sin embargo, sólo

en ella hay la posibilidad hacia el ser. El hombre, para estar cierto de sí, tiene que exigirse más de sí de lo que puede realizar según las medidas de la existencia empírica. En tanto que trasciende de sí, es el ser intermedio, que se pierde cuando no se gana en lo incondicionado.

4. Direcciones de la acción incondicionada.—La aclaración de la acción incondicionada permite ver a ésta romper la existencia empírica *en tres dimensiones*, que no coinciden en ningún punto señalable sino que llegan a ser una sola, pareciendo anularse mútuamente.

La acción incondicionada pretende, como acción *guiada por ideas*, realizar, en lugar de la perdida totalidad de la existencia empírica, una totalidad espiritual en la objetividad de las esferas humanas, merced a la cual constituya una unidad con la realidad empírica trasformada. Por la sustancia de las ideas se da un carácter positivo a la vida en el mundo de la colectividad humana. Una de tales ideas es, por ejemplo, la justicia. A diferencia de las reglas de la acción finalista utilitaria y del orden jurídico, tomadas como criterio, puede no quedar suficientemente translúcida desde el punto de vista racional. Actúa en las objetivaciones racionales de cada caso, argumenta constantemente en ellas, pero vive como una totalidad trascendiendo desde los orígenes, los cuales dirigen la forma racional y le dan peso.

Como *acción existencial* la incondicionalidad es idéntica a la acción ideal, hasta donde ésta alcanza, pero también puede quebrantar las ideas. Por ejemplo, la justicia es puesta en cuestión pero no por el egoísmo vital sino por una comprensión más profunda de lo que el alma desea, la cual, ante el abismo, ya no considera como la única la ley clara del día [1].

Como *acción trascendente*, la incondicionalidad se refiere inmediatamente a su otro que quisiera traer a la realidad. Toda acción contraproducente, perturbadora o indiferente para el mundo, por el hecho de que se desvanece en su efecto, puede tener este sentido que anula la «existencia» y la idea en su manifestación.

La idea dirige en la existencia empírica la realización en el mundo, el alma existe ante su trascendencia en el mundo y fuera del mundo, la trascendencia las atrae a las dos al abismo de su ser como un ser que no es cognoscible ni existe empíricamente.

[1] Jaspers hace posteriormente una contraposición entre la ley del Día y la pasión de la Noche. (N. del T.)

Las tres dimensiones están presentes como posibilidades en toda acción incondicionada. Esta acción participa en la idea, está sostenida por una «existencia» y referida a la trascendencia. Pero este triple carácter no permite comprender la incondicionalidad mediante fórmulas inequívocas. Parece poder reducirse *a la unidad*, cuando la «existencia» sostiene la idea en la cual se dirige a la trascendencia, perhinchiendo una realidad mundana desde el único ser originario. Pero entonces parece *escindirse en sí* y luchar, aunque no se complete y perfeccione como realidad en la realidad del mundo, sin renunciar a la vez a sí misma, bien estabilizándose en una esfera de realidad humana convertida en totalidad, bien en la «existencia» extravagante de un individuo aislado, bien en la negación de la existencia empírica de la trascendencia carente de cuerpo físico.

La acción incondicionada quebranta la existencia empírica, a la cual sin embargo, no se puede sustraer en ningún momento. Aunque la acción incondicionada, como tal está en el mundo trascendiendo sobre el mundo, parece perdérsenos cuando *renuncia en absoluto al mundo.*

Sin embargo, es imposible juzgar mediante el conocimiento lo que sólo puede ser conocido en el propio hacer. El *abandono del mundo* es, como posibilidad, la gran interrogación permanente dirigida a toda realización en el mundo.

PARTE PRIMERA

LAS ACCIONES INCONDICIONADAS QUE REBASAN LA EXISTENCIA EMPIRICA

Yo puedo *ocultarme* las situaciones límites dándolas por canceladas y relegándolas al olvido. Puedo *sufrirlas* cuando en su vista hago incondicionalmente en el mundo lo que es posible. Puedo *superarlas,* bien porque dando un paso absoluto, el suicidio, abandono la existencia empírica o bien porque la abandono poniéndome en una relación *inmediata* con la divinidad.

La *religión* hace posible permanecer en el mundo en vez de quitarse la vida, pero obliga, si se ha de ser consecuente, es decir, cuando no se usa mal de ella para encubrir las situaciones límites, a abandonar el mundo *en* el mundo, a la «askesis», la huída del mundo, la vida fuera del mundo, sufriendo la existencia empírica o en la acción sin el placer de la existencia empírica.

SUICIDIO*

Los psiquiatras dicen «suicidio» y al ponerle nombre colocan la acción en la esfera de la pura objetividad, la cual encubre el abismo. Los literatos dicen «muerte voluntaria», y por virtud de la ingenua suposición de la más alta posibilidad humana para todos los casos, rodean la acción de un pálido rosicler, que también la encubre. Sólo la palabra «auto-asesinato», «asesinato propio», exige ineludiblemente tener presente el terrible carácter de la cuestión al mismo tiempo que la objetividad del hecho. «Auto» expresa la libertad de destruir la existencia empírica de esa misma libertad (mientras que «voluntario» dice poco si con ello la relación consigo mismo se pensase como superada); «asesinato» expresa la violencia activa frente a algo decidido como irresolublemente en la relación consigo mismo (mientras que «muerte» se refiere a algo análogo a la extinción pasiva).

* En alemán, suicidio se dice «Selbstmord», asesinato de sí mismo. (N. del T.)

El hombre no puede vivir pasivamente ni pasivamente querer morir. Vive por virtud de la actividad y sólo por la actividad puede quitarse la vida. Nuestra existencia empírica, tal como es, hace imposible un extinción pasiva cuando la deseamos. La pura pasividad no existe más que en la muerte natural, por enfermedad o por una violencia exterior. Esta es nuestra situación.

El suicidio es la única acción que liberta de todas las demás acciones. La muerte —una situación límite decisiva para la «existencia»— es un suceso que sobreviene y no se le llama. *Sólo* el hombre está, una vez que sabe de la muerte, ante la posibilidad de quitarse la vida. No solamente puede arriesgar con plena conciencia su vida sino que puede decidir si quiere vivir o no. La muerte está incluida en la esfera de su libertad.

1. El suicidio como hecho. — La acción del suicidio, que, como tal, no es necesariamente una acción incondicionada, nunca puede ser conocida como incondicionada en tanto que es objeto de investigación estadística y casuística desde los puntos de vista de la psicología. Sólo en el límite del conocimiento objetivo que investiga empíricamente se presenta el suicidio como problema filosófico.

La *estadística* nos habla de su frecuencia: que en Europa las razas germánicas son las más propensas al suicidio, que Dinamarca es el país de más suicidios, que dentro de Alemania abundan más en las provincias septentrionales que en las meridionales; que el número de suicidios aumenta con la edad y tiene su mayor frecuencia entre los sesenta y setenta años y después vuelve a disminuir —que la máxima frecuencia en el año se da en los meses de mayo y junio—; que en los países protestantes el suicidio es más frecuente que en los católicos.

Estas y otras proporciones de frecuencia, cuyas cifras exactas se encuentran en las obras sobre estadística moral, no dan una idea del alma individual, no proporcionan ninguna ley a la que el individuo esté sometido. Son relaciones regulares cuantitativas sólo para grandes números que suministran una indicación sobre la fisonomía total de los pueblos, edades de la vida y sexos, así como sobre los factores causales que colaboran, pero sin decidir, no obstante, en cada caso individual.

Sólo en apariencia penetra psicológicamente a mayor profundidad una estadística de los *motivos indicables*. Hay una cierta regularidad de los porcentajes de suicidos por hastío de la vida, su-

frimientos físicos, pasiones, vicios (entre ellos morfinomanía, alcoholismo), melancolía y pesar, arrepentimiento y miedo del castigo, disgusto y conflicto. Sin embargo, esta regularidad expresa más bien lo típico en el juicio de los familiares y de los organismos policiacos que la realidad psicológica del suicida. Quien ha visto en su proximidad un suicidio advierte, si es humanitario y está dotado de alguna clarividencia psicológica, que el hecho no es concebible tan sólo por un único motivo. Siempre subsiste al final un misterio. Pero no ha de ponerse, por eso, un límite al esfuerzo de aprehender todo lo que empíricamente se pueda afirmar y conocer.

Lo más sencillo parece ser admitir una *enfermedad mental*; en esto se ha ido tan lejos como considerar loco a todo suicida. Entonces cesa la pregunta por los motivos; el problema del suicidio queda despachado poniéndole fuera del mundo cuerdo. Sin embargo, no es así:

Hay las enfermedades mentales en el verdadero sentido, que comienzan en un cierto punto del tiempo, tienen su curso regular, progresivo o curativo, las cuales se presentan a la personalidad sana como algo extraño para el observador, y en la curación incluso para el paciente que se da cuenta de la enfermedad. Tales enfermedades mentales, cognoscibles por síntomas específicos, puede diagnosticarlas el entendido con bastante seguridad. Sobre la base de los datos estadísticos hay que admitir que sólo un tercio de todos los suicidas alemanes, en nuestro tiempo, son enfermos mentales. Así, pues, la pregunta por los motivos comprensibles persiste también para este tercio. El suicidio no es la consecuencia de la enfermedad mental, como la fiebre lo es de la infección. En la vida puede intervenir, desde luego, el factor biológico, completamente incomprensible, de la enfermedad, pero sólo por conexiones espirituales desarrolladas sobre el suelo de la enfermedad se origina el suicidio en algunos, no en todos los enfermos. Si a menudo el insoportable estado de angustia en la melancolía impulsa elementalmente al suicidio, que entonces puede estar preparado con toda minuciosidad, en cambio extraña hallar en el proceso de la demencia un instintivo impulso al suicidio, sobre todo a causa de los medios grotescos empleados. Aunque algunas veces la causalidad psicótica pueda parecer suficiente, otras, el enfermo mental puede reaccionar a su enfermedad con un verdadero ser-sí-mismo que en el suicidio se conserva.

En los dos tercios de suicidas que no son enfermos mentales

Suicidio como acción incondicionada

encuéntrase un número extraordinario de hombres anormales. Pero esto no significa que se pudiera explicar directamente el suicidio por la anormalidad. Por el contrario, las anormalidades nerviosas y psíquicas son tan frecuentes que no hay frontera entre ellas y las alteraciones normales de los individuos. Aún menos que por las enfermedades mentales llega a impedirse por ellas el análisis de los motivos comprensibles.

Ni la enfermedad mental ni la psicopatía significan falta de sentido. Ambas no son más que peculiares condiciones causales para la «existencia» en la realidad empírica, lo mismo que nosotros en todo momento solamente por virtud de tales condiciones normales, pero en todo caso incomprensibles (corporeidad vital, aire, medios de alimentación), tenemos existencia empírica. Las averiguaciones psicopatológicas nos dan, ciertamente, un conocimiento empírico sobre factores causales que, en definitiva, actúan casi siempre indeterminablemente. Pero nunca como análisis del caso agotan el conocimiento del hombre como «existencia». Por el contrario, ésta, en tanto se manifiesta en general en la existencia empírica, está condicionada ciertamente en esta manifestación, pero no determinada únicamente por factores reales. Todo conocimiento empírico del hombre exige, en su límite, interrogar a la «existencia» en comunicación real o posible.

2. La pregunta por lo incondicionado. — Entramos ya en una esfera distinta cuando, sin atender a la casuística, preguntamos por los motivos comprensibles. Lo *comprensible* es, en cuanto pensado, tan sólo el esbozo de una posibilidad, pero nunca la realidad entera. En cada momento es real tan sólo junto con lo incomprensible: no sólo son incomprensibles las condiciones *causales* de la vida anímica, sino también la *incondicionabilidad* de la «existencia», que se expresa en lo comprensible, pero que es libre origen y , como tal, un misterio para toda inteligencia. El suicidio individual como acción *incondicionada* no se puede concebir satisfactoriamente por una ley causal general o según un tipo comprensible, sino que, como acción incondicionada, sería la absoluta *irrepetibilidad* de una *«existencia»* que en él se cumple y satisface.

Así, pues, la acción del suicidio no se puede comprender *como* acción incondicionada, sino tan sólo en su condicionalidad mediante motivos. Pero en cuanto que puede ser una acción libre de la «existencia» en la situación límite, queda abierta para la posible «existencia», para su pregunta, su amor, su horror. De aquí que

el suicidio sea un objeto de juicio ético y religioso y sea rechazado, permitido o incluso exigido.

El origen incondicionado del suicidio es el secreto incomunicable del solitario. Aunque el suicida deje confesiones acerca de su acto, subsiste la cuestión de si el suicida se entendía a sí mismo. No podemos percibir en ninguna parte la incondicionalidad de la resolución. Sólo se puede intentar construir intelectualmente las posibilidades del suicidio, con objeto, no de concebir la incondicionalidad en su origen, sino trascendiendo de todo lo comprensible, esclarecerla.

La construcción intelectual semeja, por un momento, hacer comprensible el suicidio para no hacer más que encallar al fin tanto más decisivamente en la inconcebibilidad: La «existencia» en su situación límite desespera del sentido y del contenido de su existencia empírica y de toda realidad empírica. Entonces se dice: Todo es fugáz, perecedero, ¿qué significa la alegría de vivir si todo perece? La culpa es irremediable. La existencia empírica es dondequiera, cuando se mira el final, miseria y desolación. Toda armonía es ilusoria. No se llega a saber nada esencial, el mundo no da respuesta a lo que yo quisiera saber para poder vivir. Yo no he asentido a querer esta vida y no puedo ver nada que me pudiera determinar al «sí». Sólo me asombra que la mayoría, víctima de ilusiones, vegete feliz como en el huerto los polluelos que mañana serán sacrificados. Al que habla de este modo le queda, como único sentido, traducir esta negación de la vida del pensamiento a la acción con completa deliberación sin la contingencia del momento o del afecto. Una determinada situación finita se convierte sólo en ocasión, no en origen de la decisión. Su libertad negativa no puede, en verdad, construir en el mundo, pero al negarse a sí misma, realiza el resto puntiforme de su sustancia. Entonces es para sí más que la inanidad de la existencia empírica y salva en el no, para la conciencia existencial de sí misma, su soberanía.

Pero aquí la construcción falla. La falta de sustancia de todo era la causa del suicidio. Pero el acto de la libertad, aprehendido en la suma claridad, tendría que conducir, al comenzar la ejecución, a la conciencia de la sustancia. Se ha rozado el borde del abismo y de pronto la existencia empírica queda afirmada de nuevo como el espacio en que se realiza la experiencia que acaba de comenzar. El que se ha resuelto en el misterio de la incondicio-

nalidad no puede, ciertamente, retroceder; tendría entonces que decir: porque estoy resuelto me detengo; pues la resolución es entonces el sentido del vivir. Pero el hecho de que yo experimenté el límite de esta resolución como posibilidad y no dudé de tener sobre mí el poder de quitarme la vida, me cerciora de la sustancia; puesto que para nosotros el mundo no es más que el lugar de la «existencia» en su realidad, la sustancia tiene que querer desplegarse en el mundo en el momento en que ha vuelto a sí. La construcción, llevada hasta el fin, no permite, por tanto, que el suicidio se realice. Si no obstante se realiza, entonces ya no podemos comprender mediante esta construcción. Si yo persisto en ella, entonces, para concebir el suicidio fáctico tendría que aceptar la falta de claridad en una complicación que conduciría al suicidio sin que sea todavía una acción incondicionada. O bien yo tendría que abandonar esa construcción y, si no comprender, al menos reconocer como origen de la incondicionalidad en el suicidio, un movimiento para aproximarse positivamente a la nada en su plenitud trascendente. Con la fatalidad de aquella complicación me liga la compasión y el dolor de haber omitido acaso una solución posible. Pero a la vista de este trascendente cumplimiento en la nada me sobrecoge el espanto; la pregunta ¿hay realmente ese cumplimiento? no permite ningún sosiego en el ordenado mundo.

Nadie puede citar un caso que pruebe esta construcción. Pues empíricamente real nunca es nada más que lo exterior que, a su vez, tiene que tener una causa fuera de sí. Puesto que la «existencia» sólo puede ser percibida desde la posible «existencia», también aquella construcción de la libertad, en sentido de negatividad, y esta posibilidad de un cumplimiento trascendente en la nada sólo malentendiéndolas pueden ser tomadas como un conocimiento. Como tal sería peligroso para las complicaciones fácticas, en las cuales, por motivos completamente distintos, esa filosofía pudiera servir al confuso suicida ante sí mismo como fachada engañosa de su conciencia.

La *libertad de la negación* toma como *posibilidad* en esa construcción *muchas formas:* A pesar de la pobre sustancia del ser-sí-mismo y por sus extraordinarias dotes, puede el hombre vivir, comprender, experimentar tal riqueza que, como él mismo, se sienta entre la abundancia en su equivocidad como nada. Para él todo es cáscara sobre cáscara de un núcleo incierto. Si se pre-

Conciencia de sí mismo en la historicidad de la acción continuada

gunta por sí mismo, parece desvanecerse. Entonces trata de asirse a algo, mediante una incesante mutación, en nuevas vivencias, fascinantes de momento, pero es incapaz de retener cualquiera de ellas, puesto que todo se le desvanece como auténtico sentido de sí mismo o bien mediante una serie de actos negativos en los cuales se quiere conquistar por virtud de la renuncia, en la «askesis», en la observancia formal de leyes dadas o que él mismo se ha forjado, sin otra participación que la de esta conciencia de ser-sí-mismo en la negación. Como último acto y cima de esta negación concibe el suicidio, en el cual piensa llegar a estar definitivamente seguro de su sustancia. En este momento parece a punto el cambio repentino. Así, pues, nuevamente el suicidio realizado habría de tener su incondicionalidad nacida de otra raíz: si acaso la muerte es afín hace tiempo a la pasión de la Noche y se ha vuelto incluso positiva, entonces el volver a plegarse a la vida queda dificultado por virtud de la entrega a una trascendencia incomunicable.

Tal vez en otra construcción intelectual sea posible el suicidio cuando en la vida cotidiana la carga de las obligaciones normales no está soportada por la conciencia constante del reconocimiento íntimo que, sin considerarlas como inanes ni como esenciales, transforma y moldea las preocupaciones de la esfera cotidiana. Entonces, a esta existencia empírica se contrapone el pensamiento confuso de una verdadera vida y se originan dificultades estériles. En lugar de desarrollarse la conciencia de sí mismo en la «historicidad» de la acción continuada, esa conciencia no hace más que quedar anulada. El hombre se siente como superfluo; no hace nunca más que perturbar a los demás, sufre sin sentido. Acaso le arrebata apasionadamente una exaltación, sobre cuya cima rechaza la vida viendo ya venir la caída en el yermo que antes existía. No quiere renunciar en la desgracia sino en la alegría; la vida debe ser exuberante, original o no ser en absoluto. Después de los días de preparación, transcurridos en la alegría, deja en plena dicha, sin una palabra, la existencia empírica —hablando al final sólo del notable sosiego que le ha invadido—, fingiendo un accidente desgraciado. Este sería un suicidio en una clara embriaguez, en la cual no deja huella alguna la reflexión que está de acuerdo consigo y con su trascendencia de la nada, pero que en el mundo interrumpe toda comunicación. Así como es en la primavera cuando ocurren la mayoría de los suicidios, así como la naturaleza crea y destruye constantemente, en este caso habría

un asentimiento a la destrucción de todo, nacido de la *afirmación* de la vida.

Lo que el suicida, en nuestros modos de representarlo, argumenta (lo que precisamente ya no ocurre en la incondicionalidad), parece la expresión de una *incredulidad originaria*, sea que no esté cierto de su ser en la conciencia absoluta, sea que en sus situaciones límites considere inane toda existencia empírica, sea que experimente la pura negación de la existencia empírica como su única libertad, sea que en la alegría del vivir conciba la muerte como la verdad de la vida. Lo que de este modo, el suicida, sobre la base de hechos insoslayables, acaso ha pensado y después ha realizado, no se puede refutar. Seguir tales pensamientos sería, por el contrario, convertir al suicidio en el final más concebible, cuanto más que aquel volver a plegarse a la vida, en el momento de estar dispuesto al acto, emanado de la conciencia de sustancia como tal que en él surge no tiene astringencia lógica, sino que, como pensamiento, sólo es expresión de una creencia posible. La pregunta ¿para qué el suicidio? se transforma en la pregunta de ¿por qué seguir viviendo?

3. ¿Por qué seguir viviendo?—Ante todo por el placer incuestionable de vivir. Si bien, ya cuando hemos formulado la pregunta, desaparece para nosotros toda trascendencia, y todo se hace objetivamente absurdo, sin embargo, seguimos viviendo en virtud de nuestra *vitalidad*, acaso despreciándonos oscuramente a nosotros mismos un día tras otro. Comoquiera que en grandes períodos de nuestra vida sólo realizamos de hecho, esta existencia puramente vital, sentimos respeto ante el suicida que, por la libertad, se defiende contra la absolutividad de la existencia vital. Por virtud de nuestra vitalidad sentimos horror ante el suicida, y decimos: es peligroso obedecer tales pensamientos y movimientos anímicos; es preciso mantenerse en lo normal y sano. Pero esto no es más que una ocultación cuando de ese modo impedimos que nuestra vitalidad ciega sea puesta en cuestión; quisiéramos evitar las situaciones límites, sin aquietarnos por eso, porque la vida queda a merced de la vitalidad que un día nos abandona.

O bien vivimos no sólo vitalmente sino también «*existiendo*». La existencia empírica tiene su carácter simbólico en virtud de la autocertidumbre de nuestros actos de libertad. En la vida no nos sostiene un sentido conocido en el mundo como fin último, sino,

en los fines de la vida, que nos llenan, la presencia de la trascendencia. Esta voluntad de vivir está concentrada en lo real de cada caso. La sinfinitud de lo posible y el criterio absoluto de carácter general impulsarían a la negación de la existencia empírica, si hubieran anulado la conciencia de la «historicidad». Si, pues, en vista de la posibilidad del suicidio en la gravedad de la situación, por virtud de una crisis se abraza la vida no sólo vitalmente sino «existiendo», esta elección de la vida es, al tiempo, *limitación en sí misma.* En cuanto que esta limitación significa exclusión de posibilidades, la *negación*, en lugar de extenderse a toda la existencia empírica, queda *admitida en la existencia empírica.* Privarse de algo, conformarse con la pérdida de posibilidades, soportar el fracaso, sostener la mirada en las situaciones límites que lo anulan todo, hace distinta a la existencia empírica. Entonces ha perdido el carácter absoluto que posee para la vitalidad. Si el mundo fuera todo y absoluto, entonces no quedaría existencialmente más que el suicidio. Sólo el carácter simbólico de la realidad empírica permite, sin ser engañado por la armonía del mundo, decir en la relatividad: «sea como sea, la vida es buena». En verdad esta frase sólo puede ser verdad propiamente en mirada retrospectiva, pero basta su posibilidad para abrazar la vida.

A la pregunta ¿para qué seguir viviendo? se puede responder por último: la resolución de vivir es esencialmente distinta de la resolución de quitarse la vida. Mientras que el suicidio es una acción activa que afecta a la totalidad del vivir, toda actividad en la vida es particular, y el quedar en la vida en vista de la posibilidad de suicidio tan sólo un *omitir.* Puesto que *yo no me he dado la vida a mí mismo*, no hago más que dejar que siga existiendo lo que ya existe. No hay ninguna acción total en la que yo me dé la vida correspondiente a la acción total en que me la quito. Por esta razón, existe un singular temor ante el suicidio que sobrepasa un límite sobre el cual no penetra ningún saber.

4. Insoportabilidad de la vida.—La proposición de que la vida es buena no es absolutamente válida o tendría que incluir el suicidio como bueno. Por virtud de las situaciones y los propios cambios vitales la vida puede hacerse insoportable para la «existencia». Un suicidio podría ser una acción incondicionada bajo estas condiciones, no dirigida con absoluta intención contra la existencia empírica en general, sino como destino personal que se

abraza en circunstancias especiales. En consecuencia, es posible esta otra construcción intelectual:

En completo desamparo, en la conciencia de la nada, la desaparición voluntaria es para el solitario como un retorno a sí mismo. Apesadumbrado en el mundo, impotente para proseguir el combate consigo mismo y con el mundo, expuesto a hundirse en la pobreza por la enfermedad o la vejez, amenazado de caer por debajo del nivel del propio ser, el poder quitarse la vida es un pensamiento consolador porque entonces la muerte aparece como una salvación. Cuando coinciden una enfermedad física incurable, la falta total de medios y el completo aislamiento en el mundo, puede negarse, con suma claridad, sin incurrir en nihilismo, no la propia existencia empírica en general, sino aquello que todavía pudiera quedar. Hay un límite donde la continuación de la vida ya no puede ser obligación: cuando ya no es posible llegar a ser sí mismo, cuando el sufrimiento físico y las exigencias del mundo son tan aniquiladoras que no puedo seguir siendo el que soy; cuando, aunque subsista el valor para vivir, desaparece con la fuerza la posibilidad física; y cuando no hay nadie en el mundo que por amor sujete mi vida. Al dolor más profundo se le puede poner fin, aunque y porque la disposición a la vida y a la comunicación es la más completa.

El solitario absoluto, al que sus más próximos en la realidad empírica aún le hacen ver que ellos viven en otro mundo, aquel a quien toda realización le está impedida, aquel que en sí mismo no puede ya alcanzar la pureza de la conciencia del ser, el que se ve resbalar cuando, ya sin consuelo, se quita serenamente la vida después de haber ordenado sus asuntos, puede acaso hacerlo como si se ofreciera al sacrificio; el suicidio es entonces la última libertad de la vida. En él hay confianza; la pureza y la creencia quedan salvadas, no lastima a ningún hombre vivo, no rompe ninguna comunicación, no se traiciona a nadie. Está en el límite de la impotencia de realización y nadie pierde nada.

Tampoco esta construcción intelectual de un suicidio en una situación insoportable significa verdadero conocimiento. No obstante, sobre su fundamento puede explicarse el hecho de soportar la vida en la miseria más profunda por la inescrutabilidad de la trascendencia que exige la vida y sus experiencias posibles en cada caso.

Gloster: Yo quiero en adelante
sufrir mi miseria hasta que ella misma grite:
Basta, basta y muere...
Y vosotros, dioses siempre buenos, tomad mi vida,
para que mi espíritu malo no me impulse otra vez
a morir antes de que os plazca...
Edgar: El hombre debe sufrir
su partida del mundo lo mismo que su llegada;
todo consiste en estar en sazón.

5. Complicación.—Por último se puede construir mentalmente la posibilidad del suicidio que no es acción incondicionada emanada de la situación límite sino que se realiza en los apuros de una situación complicada. Por motivos finitos, sin conciencia existencial, se lanza la vida por pasiones como el despecho, la angustia, la cólera a una fuga indeterminada, que no llega a ser clara. En la quiebra económica, en la divulgación de un delito cometido, en el bochorno del impotente a causa de un ultraje, en sentirse herido por pequeñeces. El suicidio se hace psicológicamente comprensible sobre el supuesto de complicaciones que no se aclaran ni se resuelven para la conciencia de sí mismo; el hombre no sabe realmente lo que hace. La comprensión psicológica significa en este caso, un juicio, también, porque contempla el curso de la complicación.

Un ejemplo: Para la desesperación de la conciencia de la nulidad, en el odio contra sí mismo y contra los demás, el suicidio es una tentación. Así como hay una furia elemental en la lesión corporal, existe una elemental obcecación en recusar las exigencias de otro lado. Entonces, el orgullo que, en otro caso, tendería a recriminar al otro, puede buscar enseguida exageradamente todas las culpas en sí mismo, y en la complicación seguir, por de pronto, el recurso de romper la comunicación. Pero entonces amenaza el peligro de dilapidarse inútilmente en un suicidio inexistencial y decidir definitivamente y de una vez por él lo que aún hubiera sido posible decidir en la existencia empírica. O bien: se habla del suicidio; el pensamiento acostumbra a la posibilidad. Se le juega como una carta en la lucha a modo de amenaza y frente a sí mismo como consuelo en el sentimiento de nulidad. Si se hacen preparativos, éstos no comprometen todavía. Las situaciones se desarrollan de suerte que, por fin, parece que ya no se puede retroceder. Aunque la voluntad de suicidarse ya no es real, se

realiza el suicidio desesperadamente por vergüenza y oscura inexorabilidad.

6. Actitud existencial respecto al suicidio en el socorro y el juicio.—Si alguien parece estar en *peligro de suicidio*, es posible una fehaciente salvación por los siguientes caminos: En la psicosis el único medio es la vigilancia durante el tiempo de peligro. Cuando se trata de complicaciones finitas comprensibles, la tarea es la solución de estas complicaciones. En el supuesto conocimiento de una enfermedad incurable y otras amenazas, la demostración convincente de que hay posibilidades más favorables es un medio de aplazamiento. Estos auxilios se refieren al suicidio considerándole como una acción condicionada causal o comprensible. Pero la acción emanada de la incondicionalidad no logra ningún auxilio; la resolución, que es mayor que todo afecto y como tal ya ha rebasado la existencia empírica, es resolución de completo silencio.

Cuando falta la claridad de la conciencia del ser, el auxilio para que se desarrolle la claridad de la situación límite es el modo de despertar a la verdadera vida, si bien peligroso. Por el hecho de que despierta a la vida libre de la complicación finita, pero por peligroso puede precisamente hacer clara la incondicionalidad de la nada en la voluntad del suicida. Si entonces la incondicionalidad incomprensible se hace real como posibilidad de negación absoluta, no hay evidentemente ninguna salvación. El suicida que lo es por virtud de la incondicionalidad, no habla antes con nadie y corre para los supervivientes un velo sobre su fin. Es la soledad absoluta en la que nadie puede servir de socorro.

Todas las acciones en las situaciones límites afectan por su sentido tan directamente al sí-mismo que ningún otro puede colaborar en la decisión, a no ser que dos que están en la misma situación límite se encuentren impulsados al mismo movimiento en comunicación, aunque ésta nunca pueda expresarse suficientemente como en el doble suicidio de los amantes. A nadie se le puede aconsejar o persuadir respecto a lo incondicionado. Nadie puede, con motivo de una acción incondicionada, preguntar a otro si debe hacerla. En el ámbito de las consideraciones y sopesamientos comprensibles para la «conciencia en general», cesa toda incondicionalidad.

La absoluta soledad no tiene remedio; la negación incondicionada, en tanto que origen del suicidio, significa aislamiento; por tanto hay salvación *si* logra comunicación. La declaración del que

proyecta el suicidio ya es un intento de conseguirla cuando es expresión del amor a quien tiene títulos sobre él. Es la oportunidad por el hecho de haber renunciado al secreto. Así, pues, es decisivo que al que está en la situación límite le responda una «existencia». La respuesta tiene que afectar tan profundamente al alma como antes le afectaba la conciencia de que yo y la existencia empírica no merecemos la pena. Pero no es decisivo lo que se aduce argumentando por razones, ni la afabilidad ni la exhortación, sino en ésta tan sólo aquel *amor* cuyo proceder no es reflexivo ni se guía por un plan, aunque dondequiera impulsa incondicionalmente a la claridad racional. Este amor en su máximo esponjamiento y clarividencia parece permitirlo todo y exigirlo todo. Pero el amor entusiasta no es posible respecto a todo el mundo, ni respecto a todos los más próximos. No puede ser querido de intento. No es la benevolencia humana del confesor y del médico de los nervios, no es la sabiduría del filósofo, sino el amor, en cada caso único, en el cual el hombre compromete su «existencia» misma, sin ninguna reserva ni ninguna segunda intención lejana. Solamente este amor entra, junto con el amado en peligro, en la situación límite. Para el amado, el auxilio consiste, en definitiva, tan sólo en que es amado; este auxilio es irrepetible, no se puede imitar ni reducir a reglas.

Si el que está en peligro habla de suicidio, entonces pudiera ser sencillamente que busca auxilio. Esto, sin embargo, no ha de confundirse con su análogo, objetivamente indiferenciable, de *hablar* del propósito suicida para conseguir ciertos efectos sobre los demás y procurarse prestigio. Hablar de las acciones incondicionadas como deliberadas les priva de su incondicionalidad. Entonces se convierten en objeto del pro y el contra, en medio para otra cosa. En el sentimiento incondicionado yo no puedo decir: me quitaré la vida. Esta frase es insincera como en general la extensión del juicio a «todo», por ejemplo: «todo es embuste», «yo me lo he imaginado todo», «todo me es igual». De ese modo yo me engaño a mí mismo al engañar al otro. Por los afectos condicionados se expresa en ellos lo incondicionado; la aserción es vacía porque no puede llenarse. Entonces el propio engaño no hace más que acentuarse en tales conexiones por el hecho del suicidio, entonces no es una acción incondicionada, sino condicionada por la oscura complicación. La acción ejecutada realmente, como real, no es todavía existencial. Los movimientos del ánimo, como la

desesperación y la furia, ciegan. Aquellas palabras pueden ser en sus oscuras metáforas, a pesar de ello, turbia expresión de una verdad, a saber, de la instintiva esperanza de encontrar auxilio y volver a sí mismo. Pero la psicología comprensiva tiene que resignarse. Lo que en el hombre individual es verdad, únicamente lo ve el amante.

Frente al *suicida muerto* la posición cambia repentinamente. La posible «existencia» se estremece ante el suicida: ante la incredulidad, ante la ruptura de toda comunicación, ante la soledad. Lo que sólo como límite parecía ser posible, se ha hecho realidad. Pero la soberana autonomía de la libertad no sólo provoca estimación. Por encima del abismo de la incredulidad que en la situación límite el suicida expresó mediante su propia negación, vincula con él al amante a esta misma negación en la trascendencia que se ha escindido. En su acción aun habla, por virtud de la negación incondicionada, un ser. Aunque todas las quejas del suicida nihilista parezcan tener razón, él mismo por virtud de su acto y de su «existencia» suministra, por así decir, la prueba en contra.

Frente al muerto se ha pronunciado apresuradamente un juicio. Se dice de él que ha sido cobarde y que se defendió de un abismo por virtud de tal encubrimiento. De este modo no podemos acercarnos a él.

Si se dice que ofendió a Dios, se puede responder: esto concierne al individuo y su Dios, nosotros no somos jueces.

Si se dice que infringió sus deberes respecto a los vivos, se puede responder: eso sólo interesa a los afectados. El suicidio significa ruptura de la comunicación. La comunicación real sólo existe cuando tengo confianza respecto al otro en la medida que no me huye. Si *amenaza* con el suicidio, de ese modo limita la comunicación sometiéndola a condiciones, es decir, que está en vías de romperla de raíz. El suicidio viene a ser entonces como un enorme engaño del otro con el cual, sin embargo, sólo en la vinculación del destino, era veraz una vida solidaria en comunicación: yo adopto la actitud de estar ahí con el otro y entrar en comunicación y huir, por así decir; en la comunicación realizada, el suicidio es como una traición. Y a pesar de todo esto, aunque los afectados tengan conciencia de una traición, aunque se sientan abandonados, han de preguntarse en qué medida ellos mismos son responsables por virtud de la falta de comunicación y de amor.

Pero si aman, entonces tal vez se asomen al abismo de una trascendencia en cuya incomunicabilidad cesa todo juicio.

Si, por último, se dice que el suicida infringió los deberes respecto a sí mismo, los cuales le ordenaban realizarse en la existencia empírica, se puede responder de nuevo: eso es el secreto del individuo consigo mismo, cómo y en qué sentido él *es* realmente.

Una respuesta general a la pregunta si se *puede* quitarse la vida no podría por menos de tener en cuenta la posibilidad de las complicaciones. Cuando en éstas el hombre no sabe lo que realmente hace, se espantaría, caso de que el suicidio esté maldito, pero aún se sentiría más confuso ante una glorificación del suicidio y la perspectiva de fama póstuma. Pero tal respuesta sería indiferente para aquellos que realizan su acto en completo aislamiento por una libertad negativa emanada de la incondicionalidad.

La historia del suicidio y de los juicios sobre el suicidio muestra el apasionamiento del pro y el contra. Tanto la condena como la admiración del suicidio caracterizan la «existencia» del que juzga. El suicidio puede ser el acto de la suma autonomía de quien está en posesión de completa independencia. Cuando en el mundo existe una voluntad que trata de dominar a los demás, el suicidio es el acto por el cual el suicida se puede sustraer a este dominio. Es la única arma que queda al vencido para afirmarse como un vencido contra el triunfador; así Catón contra César. De aquí que condene el suicidio quien tiene desde la intimidad del alma el poder de dominación. Quien domina a los hombres porque en él encuentran apoyo y auxilio, pierde el dominio cuando el individuo en su libertad autárquica no necesita de nadie.

El suicidio, como acusación y ataque a una fuerza superior y como salida de una situación aniquiladora puede ser la expresión de la autonomía más decisiva. Por esta razón, cuando estuvo en juego la conciencia de la libre responsabilidad propia, el suicidio no sólo ha sido aprobado por los filósofos sino magnificado bajo ciertas condiciones. No se puede negar que el hombre que con clara reflexión se quita la vida, se presenta a nuestra mirada como el hombre completamente independiente, que está por completo sobre sí, que desafía toda realidad intramundana en cuanto que ésta quiere presentarse como absoluta o como dispensadora de lo absoluto y, además, perturba la victoria a su vencedor y enemigo. Pero siempre persiste nuestro espanto existencial.

LA ACCION RELIGIOSA

1. Posibilidad de una relación real con la divinidad.—En el mundo sostengo una relación real con las cosas y los hombres, pero Dios está oculto. Meditar sobre él, para después desarrollar dogmáticamente esta meditación en un conocimiento de Dios, no conduce a él. La reflexión sobre Dios hace, por el contrario, cada vez más problemático el ser de Dios.

Solamente desde una relación real del hombre con Dios pudiera resultar una doctrina como conocimiento de Dios, pero ninguna enseñanza puede realizarla. En esta relación real se engendraría una incondicionalidad de la acción, la cual no se podría describir como vivencia psíquica ni tendría en su derecho validez general. La acción religiosa no podría fundarse partiendo de finalidades mundanas ni tampoco de un ser-sí-mismo que se produce a sí mismo.

Al filosofar sólo se puede hablar de la acción religiosa como posibilidad, no partiendo de su experiencia fáctica:

Como acción es todavía una realidad *en* el mundo que *sin* finalidades mundanas hace presente en sí la trascendencia. Se satisface en sí misma y no quiere nada fuera de sí misma, nada más que la divinidad, la cual para ella existe ahí, en el mundo. Se realiza sin tener en cuenta sus efectos en el mundo, los cuales puede no haber querido, aunque no es preciso que no los quiera. De aquí que sus actividades sean ineficaces para el sentido práctico mundano o que, en otro caso, funde comunidades como realidad de Dios en la existencia empírica; comunidades que, en verdad, producen en el mundo los mayores efectos, pero sin embargo no son proyectados a causa de éstos; por el contrario, la mayoría de las veces se realizan con pérdida de la originaria relación con Dios de los hombres que crearon esa realidad.

2. Acciones específicamente religiosas.—Las acciones religiosas son tales que, o bien indiferentes cuando se las mide por las posibles finalidades en el mundo, viven, por esta razón, sin conflictos con la libre incondicionalidad de la «existencia» profana (la creación, el culto, los sacramentos); o bien se hacen éticamente importantes al traducirse en una destrucción orgiástica como una acción ruinosa, que en la certidumbre propia, por virtud de la divina presencia, anula la finalidad en el mundo y toda incon-

dicionalidad de la acción mundana; al traducirse en guerra de conquista mundial, en ordenación de la existencia empírica social; es decir, dondequiera que la incondicionalidad de la acción religiosa aspira a determinar el mundo exclusivamente por sí sola.

El primer grupo de acciones religiosas, en cambio, sólo se presenta al lado de la acción en el mundo. Es un islote, separado de la acción profana.

La *oración* es el trato del alma individual con Dios. No debe ser confundida con la contemplación filosófica que se dirige activamente a la trascendencia. La nota distintiva de la oración es la relación real con Dios, al que se le representa como si escuchase en persona y actuara directamente. En su forma más pura, como alabanza y agradecimiento, sin embargo, es oración tan sólo por virtud de la conciencia de que Dios me oye y adopta. En la oración se experimenta, cualquiera que sea la devoción, la respuesta de Dios. Orar es una acción, la paradoja de actuar sobre la trascendencia para experimentar sus efectos. Busca la salvación del alma, por virtud de la acción de Dios, complaciendo a Dios. La objetividad queda reducida a un mínimo; Dios aparece en la intimidad del alma y no en forma calculable; falta o se muestra. La frontera con la contemplación activa de la «existencia» en relación con el Dios oculto apenas es perceptible y, sin embargo, muy precisa y rigurosa.

La oración *pura* es un resultado ulterior e insólito del llegar «históricamente» el hombre a sí mismo. Casi siempre es impura; cuando en ella se pide una finalidad terrena queda unida a la magia, la cual arruina su sentido. Pues la oración es la actitud de sumisión sin finalidad alguna a un Dios personal, mientras que la magia es la coacción impersonal sobre la divinidad por el hombre, mediante palabras, fórmulas y ritos, con objeto de producir en el mundo los acontecimientos deseados. La magia es, en tanto que hechicería, una supuesta técnica que, con medios no empíricos, por virtud del poder del sabidor, rebasando el espacio y el tiempo, efectúa inmediatamente en el tiempo y el espacio lo deseado. La extensión de la magia es universal y aún persiste encubierta como elemento constitutivo de las grandes religiones mundiales; fué eliminada históricamente una vez en el antiguo judaísmo de los profetas y, por esta razón, en parte del mundo protestante. La eliminación resultó de la incondicionalidad de una

creencia religiosa, mientras que la magia no incluye incondicionalidad alguna.

La plegaria del individuo a su Dios es un caso especial de lo que es históricamente real en la comunidad religiosa y que es su *culto*. Por extraordinaria que sea la diversidad de comunidades religiosas, desde los grupos de amigos hasta la objetividad de una iglesia sacramental, desde las alianzas exclusivas de elegidos hasta las grandes instituciones de masas, a las que todos pertenecen por nacimiento, desde la religión del Estado hasta el reino de los cielos que en este mundo se separa de toda mundanidad; en todos los casos, la incondicionalidad de la acción religiosa arraiga en una comunidad que está unida por la objetividad de la trascendencia presente en el culto.

Aquí, el hombre, libertado de su posible libertad, no está ya reducido a sí mismo, sino que encuentra la confirmación de su ser en la objetividad que persiste segura a lo largo del tiempo y le da la mano en todo momento. El culto, posible solamente como cosa constituída en la tradición por virtud de la comunidad religiosa, permite la acción incondicionada *sin* auténtico ser-sí-mismo; la presencia real de Dios proporciona una satisfación y sosiego insustituíbles. La incondicionalidad excluye toda fundamentación y justificación. Sin embargo, quien no está en ella, tal vez pudiera decir sobre el culto:

El hombre no es un puro ente espiritual. Todo lo que para él es real, tiene que ser objeto y objeto sensible para él. Su necesidad de cosas corporales encuentra en el culto en relación con la trascendencia una satisfacción justificada. Sin culto, la trascendencia no existe propiamente en absoluto para el hombre. La necesidad de conquistar la conciencia absoluta solamente en el amor real a cada hombre individual, en la acción incondicionada, en la contemplación activa, le excluye de la realidad de la trascendencia. En su fantasía y en el arbitrario juego de su especulación persisten la indigencia, la palidez y la inseguridad de la trascendencia que de ese modo ha encontrado. Queda dependiendo de la hora favorable y aún en la hora mejor está abandonado en la falta de relación real con Dios. Pero el culto, por virtud de la presencia sensible, garantizada por la revelación y tradición venerable, le proporciona la más profunda satisfacción de una relación pura con Dios, sin especulación, de hecho, por medio de la trascendencia misma. La profundidad de esta realidad se patentiza histó-

ricamente en el hecho de que casi todo el arte, la arquitectura, la estatuaria, la pintura, el drama, la música y la danza tienen su raíz en el culto, y en su servicio han creado las indiscutibles obras maestras. Aquí está notoriamente la médula de la verdadera vida metafísica. Incluso la sustancia de las creaciones libres del arte procede visiblemente todavía de la misma fuente; el arte comporta consigo la sustancia del culto, de la cual se desprendió, sólo hace algún tiempo, en formas secularizadas. Pero cuando el hombre, en una supuesta libertad, renuncia al culto y pierde esa base, se procura ilusorios sucedáneos para lo perdido. Así se ve cómo los modernos procesos visionarios suscitados psicoanalíticamente no producen bajo el nombre de imágenes más que una vivencia sensible y presente de una falsa trascendencia. El positivismo de esta superstición científica no deja en vigor, como sangre de la existencia empírica, más que la sexualidad y el poder; así, en lugar de la trascendencia auténtica, se experimenta una potenciación mítica de estas oscuras fuerzas de la vida como sustitutivo, en lugar de que, como en una auténtica presencia de la trascendencia, fuera realizada —y de ese modo trasformada— a modo de símbolo posible de lo sobrenatural en el mundo.

Pero si de tales consideraciones debe deducirse la necesidad del culto, contra ello se revuelve la libertad con filosófica implacabilidad.

Lo dicho no es bastante. El culto es el modo de evitar la carga de la libertad. La trascendencia sólo se acerca al hombre, sin descubrirse jamás, en la medida en que él se encuentra a sí mismo. El que la libertad exija por sí el servicio de Dios, sin culto, en la veracidad, la fidelidad, la sinceridad, en la lucha amorosa y en la percepción de la transparencia de la realidad empírica, queda confirmado en su derecho porque siempre, una y otra vez, la creencia religiosa ha purificado el culto orientándose en este sentido. El combate de los profetas contra la magia y el culto, la purificación de la riqueza pagana del culto reduciéndolo a la misa, la recusación de este paganismo modificado a la mera predicación de la palabra en el protestantismo, son pasos en los cuales el culto se ha ido haciendo cada vez más pobre, y la objetividad de la divinidad cada vez más raquítica. Sin duda queda siempre un mínimo de objetividad en el cual se enciende la conciencia religiosa individual en cada caso como la realidad de Dios en el mundo. De aquí que lo decisivo sea que, aun el culto purificado,

quede separado, como por una ancha fosa, de la contemplación filosófica activa de cada individuo en relación con la trascendencia oculta.

El culto se convierte en la *forma cotidiana, vulgar* de la devoción. Por virtud de su objetividad se facilita la meditación, porque se le ha dado una forma típica. Es el análogo de la meditación filosófica: un salirse del mundo y volver a sí en la trascendencia, desde el cual se toman fuerzas para el trabajo del día y se hacen presentes dignidad y sustancia. En cambio, la meditación filosófica queda expuesta al peligro porque carece de regla. Su forma, que se modifica «históricamente» en cada individuo, ha de conquistarse siempre de nuevo, sin tener una objetividad visible, en la cual pudiera sostenerse en sazones débiles y vacías. Sin embargo, cuando falta esta meditación, este activo salirse del mundo, la devoción trivial del culto aparece, aún para la filosofía de la libertad, más verdadera que la falta de toda trascendencia. Oración y culto, sean incondicionados o sean costumbres, necesitan, como islotes de una acción específica, no ocasionar ningún conflicto, a no ser que sean exigidos como acciones de todos o incluso se prohiban a otros y persigan las acciones incondicionadas, es decir, siempre que no se pretenda en general la ordenación del mundo por una actitud interna exigida autoritariamente. Aun la incondicionalidad de la acción religiosa en el culto, la oración, los sacramentos, puede conocer la tolerancia, cuando está cierta de su propia verdad como forma «histórica» del ser que excluye otras formas para ella, pero no para otros.

3. Negación religiosa del mundo.—A pesar de que las religiones parecen de hecho haber ordenado el mundo del hombre y haber proporcionado al hombre una especie de piedad terrenal, la consecuencia de la acción religiosa incondicionada es que solamente en ella se aprehende el auténtico ser. Si es absoluto nada puede existir ante él. Ninguna otra cosa puede importar. Si no es un enclave aislado —a modo de un segundo ser junto a la realidad empírica restante, no transida por él—, tiene, por tanto, que encontrar inane todo lo que no es él mismo.

Cuando la magia, la superstición, las mitologías de los pueblos no valen para nosotros como religión, puede afirmarse la más íntima vinculación entre religión y negación del mundo. Aunque existieron en ellas el sacrificio, los actos de ascetismo como acciones especiales impuestas por la divinidad para los fines de este

mundo, sólo en las religiones existe realmente el fenómeno de la «askesis» total: el monaquismo. La beatitud religiosa en él conseguida habla, desde los milenios de los mundos indio, chino y occidental, un lenguaje conmovedor.

Llevada al punto decisivo —después de separar todas las envolturas de una devoción mundana que encuentra, sin embargo, acceso por otro camino y rechazando el cultivo deliberado de los estados místicos de la conciencia—, la negación es la *resolución negativa.* Yo no me identifico con ninguna objetividad de la realidad mundana y con ninguna objetividad de mi mera existencia empírica; no entro en una comunicación incondicionada. Sin mundo y sin comunicación yo, tan sólo en relación con la trascendencia, quiero *por ésta negarlo todo*, aunque tal actitud en el mundo tenga siempre, para mí y para otros, un sentido equívoco, nunca seguro, por el hecho de que falta la incondicionalidad específica de la acción religiosa, como cumplimiento actual, por virtud de la relación real con la divinidad. Pues abandonar el mundo en el mundo es imposible de realizar objetivamente. Una aniquiladora *existencia empírica negativa* de la «existencia», como soledad perdida con una divinidad, que no le habla directamente, se realiza junto al mundo en el cual debe permanecer. Esta existencia empírica negativa suscita, aunque también es siempre posible ilusión como ninguna otra, la visión de problematismo de toda realidad empírica; se hace fuego fatuo cuando queda objetivada como lo verdadero, pero verdad cuando perturba la tranquila armonía de una existencia empírica mundana en general, como si ésta estuviera por completo en orden. El hecho de que en todos los tiempos los hombres parecen haber buscado y encontrado el acosmismo, es un *memento* permanente, que se dirige a la existencia empírica de la posible «existencia» en el mundo, cuando aquella quiere justificarse en su felicidad.

Lo más inquietante en la orientación de la «existencia» que un hombre *no* puede realizar deliberadamente es que su *resolución negativa* surja de una incondicionalidad inconcebible, de la cual *vive existencialmente* sin vivir. Cuando existe es excepción, sin poder ser modelo, y persiste como tentación a deslizarse en complicaciones. Kierkegaard lo ha expresado de modo implacable: la resolución positiva ingresa en la realidad empírica, conquista su mundo, mientras la negativa mantiene constantemente en suspenso. La resolución positiva da una seguridad a la vida.

por virtud de la felicidad en la satisfacción y el desengaño de las realizaciones, puede profundizarse día tras día en el fondo originario de lo aprehendido por la continuidad de un proceso «histórico»; la resolución negativa permanece insegura sin proceso y equívoca en la lucha con la existencia empírica, cuyo escenario no es propiamente ésta; no da un paso adelante y no concluye nada. La resolución positiva proporciona un apoyo; la negativa, al faltarle el contenido de una realidad mundana, tiene que ser sostenida. La resolución positiva no está amenazada más que por un peligro: el de no ser fiel a sí misma; la resolución negativa, por su fidelidad a la perseverancia en su negatividad, no tiene cumplimiento positivo. Quien ha adoptado la resolución negativa ve la vida a su derredor como un desierto. No quiere más que lo eterno y, sin embargo, no lo puede sacar de su retiro secreto. No puede hacer pie firme en el mundo, sin llegar, por eso, a encontrarse a gusto en otro.

La resolución negativa es como un análogo del suicidio. No se atrevería una posible «existencia» a implicarlos a los dos como absolutamente falsos; sería como si, desde la positividad de su dicha, se quisiera erigir en juez de esta negatividad que, por el contrario, es una pregunta dirigida a la dicha. Esos héroes de lo negativo están en el límite de lo que es posible para el hombre y se ofrecen al sacrificio. En su terrible soledad patentizan lo que una vez visto, constituye en el mundo una insoslayable realidad, que ahoga en germen todo sosiego, contento de sí mismo.

PARTE SEGUNDA

ACCIONES INCONDICIONADAS EN LA EXISTENCIA EMPIRICA

Acciones incondicionadas: rebasan existencia empírica xq' la abandonan.

Si pudieron ser consideradas como verdaderas acciones incondicionadas en su facticidad específica, las que rebasan la existencia empírica, en cuanto que la abandonan, en las acciones que sólo la rebasan porque la conciben y cumplen, sólo se puede aclarar la incondicionalidad en su forma de manifestarse que ya no puede concebirse específicamente. Los modos de manifestarse en la profusión de finalidades mundanas y posibilidades de la existencia empírica son ilimitados.

La incondicionalidad es, como acción interior, conciencia absoluta, es libertad, existe en el ámbito de la autorreflexión; como acción en el mundo es la «existencia» en la polaridad de subjetividad y objetividad.

Si llamamos a la acción de esta incondicionalidad acción *ética*, entonces hay en ella una analogía con la acción religiosa. La radical negación de la huída del mundo y la indiferencia están implícitas en la incondicionalidad que se realiza *en* el mundo no sólo como el *no querer*, sin el cual no hay un verdadero querer, sino también como puesta en cuestión por todo lo demás posible. Lo análogo a la oración es la contemplación activa del filosofar. La acción ética se realiza en tensión con la *religiosa.*

La grandiosidad de lo que está *falto en absoluto de finalidad* sería propia de la incondicionalidad de la acción religiosa mientras que la acción mundana referida a la trascendencia y la acción interior sólo son reales en las finalidades de la existencia empírica, considerada como medio.

Pero la incondicionalidad de la acción religiosa *no puede* mantenerse pura. Conforme se va haciendo perceptible en el mundo la relación real con Dios, la acción queda determinada en el tiempo también empíricamente por las finalidades; en la magia franca o encubierta, la acción religiosa se convierte en medio para el logro de fines terrenales útiles y pierde la incondicionalidad. Por

otra parte, la incondicionalidad ética de la acción mundana y de la acción interior no está privada de trascendencia, sino que impulsa hacia el Dios oculto.

Ambas incondicionalidades tratan de *reunirse.* Pero sólo pueden hacerlo cuando cada una de ellas relativiza a la otra. Una ética específicamente *religiosa* hace que las leyes de sus acciones sean dadas directamente por Dios; su observancia está controlada por la existencia empírica de Dios en el mundo en la forma de una autoridad presente y palpable; entonces cesa la incondicionalidad ética de la acción en el mundo y de la acción interior; no hay más que una legalidad ajena, sin fundamento, por tanto, en sí misma. Inversamente, la incondicionalidad de la *acción ética* admite una acción religiosa, como algo ciertamente superfluo pero permitido, como un plus, que depende del fundamento ético, no por propia fuerza, sino que es una consagración añadida; esta acción religiosa ha perdido su incondicionalidad y vive únicamente de la realidad de la libertad, pero no proporciona a ésta de rechazo ninguna ley ni impulso alguno, sino la confirmación suma.

A ambas incondicionalidades les es *común* que en la existencia temporal ninguna finalidad vale como la última, pero que, por eso mismo, toda acción como fin en sí misma puede estar en relación trascendente. Ambas ven su origen en la trascendencia, ambas defienden a su divinidad. Pero la *diferencia* es que, en un caso, Dios está oculto y precisamente por eso exige la libertad de la «existencia» como condición de toda verdad en el tiempo. La existencia se conquista en la oscuridad de la trascendencia sin exigencia ni respuesta conocida objetivamente de ésta.

La acción religiosa incondicionada realiza la relación real con Dios y cumple las exigencias reveladas por su Dios. En ella renuncia la «existencia» a su libertad personal, humillada, por así decir, ante su superioridad. El cumplimiento por virtud de la presencia de lo superior ya no deja margen alguno para el propio ser. Yo recibo ayuda en todo apuro porque quedo absorbido plenamente en Dios, no soy más que su instrumento y como criatura suya soy guiado por él. Yo me rindo a él en completa obediencia.

Eso solamente es posible porque tomo una realidad sensible como trascendencia. En cualquier figura, por mucha que sea su sutilidad espiritual, materializo la trascendencia en algo objetivo en el mundo, sea como mi visión interior en que Dios se me aparece o me habla, sea como la autoridad de un profeta, de una Igle-

sia, de un sacerdote, o como obligatoriedad de leyes escritas y libros sagrados.

Si sobre la base históricamente preexistente de una realidad religiosa, la incondicionalidad de la acción se realiza autónomamente como acción ética, entonces existe como *acción interior* y como *acción en el mundo*. La acción interior hace surgir la incondicionalidad de la acción en el mundo con la incondicionalidad del ser-sí-mismo; la acción en el mundo es concebible en su contenido por virtud de sus finalidades; aún cuando su incondicionalidad nunca puede ser comprendida merced a estas finalidades. La acción interior es la que precede y determina la exterior.

ACCION INTERIOR

Yo no actúo sin reobrar sobre mí mismo. No sólo proyecto las posibilidades de acción en el mundo mediante ensayos y planes interiores, sino que, a la vista de ellos, observo mis impulsos y me coloco a su respecto en posición de afirmarlos y potenciarlos o, por el contrario, los repruebo y refreno. Mediante los criterios que me señalan lo que realmente debo ser y hacer, actúo sobre el primer brote de mis sentimientos, modos de ver y valoraciones. Yo intervengo en mi existencia interior y me veo ser en continuidad por virtud de mí mismo, o bien intervengo con violenta instantaneidad, perturbando y creando una confusión sin resultados en los estados de ánimo y en los impulsos de la voluntad.

En este hacer yo soy consciente del propio origen para mí, tal como ahora soy. Quedarme quieto en la mera contemplación sería incurrir en culpa. Para lo que yo he de ser está puesto el fundamento en mí en cada momento por mi hacer. En mi acción interior, reducido a mí mismo, yo soy responsable de mi ser como resultado de mi acción interior.

La acción interior es de varias clases, cuando es *técnica;* de una, cuando es *incondicionada;* es consciente de sí misma en el *filosofar;* no es real sin la actividad del *no-querer*.

1. Psicotécnica e incondicionalidad.—A través de la historia corre en diversas formas una *técnica* de la acción interior: mediante ciertos modos de proceder, que se decantan en prescripciones, el hombre se pone a sí mismo en tratamiento como individuo, operando sobre su estado de conciencia, sus costumbres,

sus maneras de reaccionar. Pueden citarse como ejemplo la sumersión mística, las prácticas ascéticas, el examen cotidiano mediante la redacción de un diario, y en la historia encontramos la práctica del Yoga, los Ejercicios de San Ignacio, los normas estoicas de la vida, las prescripciones de los modernos médicos de los nervios.

Estas técnicas y sus efectos son objeto de la investigación empírica. En algunas se advierte la extraordinaria influencia en la formación de hombres estereotipados, en otras la ineficacia como si solamente una parte de la existencia empírica se trasformase y en su esencia quedase inalterada. La diferencia decisiva es si el tratamiento propio no es más que una acción en el mundo respecto al objeto de la propia realidad de la existencia empírica o si se produce una acción interior como incondicionalidad del ser-sí-mismo creyente, una acción interior, que al mismo tiempo que es acuñada, imprime también su troquel.

Cuando se puede realizar voluntariamente una acción interior conforme a preceptos y, por tanto, la voluntad puede hacer algo *determinable,* sin quererlo como ser-sí-mismo, entonces la acción puede no ser más que externa y mecánica. Como la acción en el mundo sólo es incondicionada cuando se cumple por el ser-sí-mismo, así también lo es en relación con la propia existencia empírica en tanto que parte del mundo. La acción es condicionada en la técnica de la acción interior que no sea, por ejemplo, más que un acto de higiene mental o un cultivo de la aptitud.

Cuando la voluntad se quiere a sí misma en su incondicionalidad y es idéntica con su acción, no es posible separar la operación técnica y el ser sí mismo en ella. La acción interior como origen es esta *inseparabilidad.* Es la autocreación de la cual dimana la verdadera pregunta por mí mismo, ante la cual la incondicionalidad queda confirmada, pero sin ser por esto accesible a la pregunta; es la resolución que, desde la relatividad encuentra el camino de regreso hacia la raíz, el esclarecimiento de la *conciencia absoluta,* la «existencia», que *alcanzo* comprometiéndome por entero al enfrentarme conmigo mismo.

La incondicionalidad existe como en círculo *por virtud de sí misma.* Su círculo puede desaparecer o ensancharse, y garantiza su propia realización una vez que ha producido el primer *impulso.*

Unicamente quien ya ha actuado incondicionalmente tiene la predisposición y la posibilidad de no decidir casualmente en lo

externo como juguete de los influjos en su actividad, en la cual, en lugar de participar por virtud de ser-sí-mismo, lo hace como función de fuerzas extrañas por el impulso de los sentimientos de su realidad empírica. Del mismo modo que la acción interior, como *ensayo* en el ámbito de lo posible, es preparación del camino que conduce a la acción exterior, la acción interior *incondicionada* es la raíz de toda decisión auténtica en la acción exterior.

Mientras que el cultivo de los estados de conciencia se convierte en una psicagogia confusa en sus fuentes y sus finalidades, a costa de la pérdida del ser-sí-mismo, la incondicionalidad de la acción interior puede *apoderarse* de una técnica pero no *entregarse* a ella. Sólo cuando pierde la incondicionalidad puede la acción quedar presa, como en la finitud de la existencia empírica en el mundo, en la finitud del cultivo de sí mismo. La técnica es, como medio, movible, pero no ella misma la verdad. No crea un ser-sí-mismo sino que puede ser utilizada por el ser-sí-mismo en opuestas posibilidades. De aquí que no sean desdeñables las habilidades en la conducta de la vida, en el trato consigo mismo, en las esferas de la vida cotidiana; el ser-sí-mismo las domina sin someterse a ellas. Así, pues, aunque no pueda haber ningún dispositivo que produzca la incondicionalidad de la acción interior sino que, por el contrario, está determinado por la incondicionalidad de esta acción interior, esos dispositivos obedientes a reglas pueden significar ocasiones para la decisión de lo incondicionado, estar alerta y recordar. Ciertamente que las *reglas del propio control* en la reflexión de la vida cotidiana (en sus formas desde los pitagóricos) y los *ejercicios* del comportamiento interior pueden llegar a las lindes peligrosas de una pedantería vaciadora en la autosatisfacción y la auto-tortura egocentristas. Pero la ordenación disciplinada *del día* y las *reglas del trabajo* son dispositivos que, aún cuando no son incondicionados, se orientan hacia lo incondicionado cuando brotan de él. La *lectura* regular de los textos filosóficos que fundamentan nuestra conciencia del ser, su profundización al reiterarla, la *contemplación* en el arte y la poesía son, como recuerdos, medios que en la vida cotidiana me mantienen en lo esencial por el cual el yo, cualquier cosa que haga, puede ser sostenido. La *reflexión* diaria en los momentos de sosiego es, en la existencia empírica, el fenómeno sin el cual el ser-sí-mismo se disipa y la dirección queda vacilante.

Filosofar

Esta reflexión es el filosofar, en tanto que incondicionalidad de la acción interior.

2. FILOSOFAR.—La *filosofía de la «existencia»* sobre la base de una apropiada transmisión, es la ideación actual, en cada caso, de las posibilidades del ser del hombre referido a la trascendencia. Pero el último sentido de todo pensar filosófico es la *vida filosófica* considerada como hacer del individuo en la acción interior por virtud del cual llega a ser sí mismo. Los pensamientos formulados, que en las obras se consolidan como doctrina, ya son consecuencias y no hacen más que suscitar este hacer interior. Por razón de que el verdadero pensamiento filosófico es el quehacer más próximo a la vida, que produce en el origen el ser en el ser-sí-mismo, puede ser también el máximo engaño y entonces se convierte en el ejercicio intelectual más remoto a la vida, más insincero.

Si yo quiero ser mí mismo no puedo, por tanto, conseguirlo ni *meditando sobre mí mismo* con objeto de lograr un conocimiento objetivo acerca de mí ni mediante una *técnica* como un cultivo de una actitud disciplinada de la conciencia. Yo no sería más que una existencia empírica, en tanto que objeto, que yo contemplaría y elaboraría como un ser consistente. Tampoco puedo llegar a ser mí mismo *repensando* los conceptos creados por los filósofos. Filosofar en el sentido de mero pensar y copensar lo pensado no es todavía estar en sí. Lo que importa es que el pensamiento filosófico *sea una acción incondicionada.* El cumplimiento del pensamiento, su verdad y su intelección son la misma cosa que este hacer interior que se produce a sí mismo.

Pensar sobre mí, en el sentido de la psicología, la técnica en cuanto ordenación de la conducta de la vida, la meditación de pensamientos filosóficos ya pensados, son preparación y consecuencia del filosofar auténtico. Este sólo es incondicionado en la *propia aclaración* en tanto que aprehensión y saber simultáneos de la *conciencia absoluta;* es el origen de aquello que ya no es medio sino cumplimiento de la conciencia del ser.

La propia aclaración ha sido realizada *ejemplarmente* por los grandes filósofos. En esa su propia aclaración se enciende la nuestra al pasar la antorcha de mano en mano. Pero el contacto con la «existencia» de los filósofos sólo tiene carácter concreto en el momento en que se identifica y reune en sentido del pensamiento con un ser-sí-mismo o se traduce a la realidad presente.

El filosofar es como un diario examen de sí mismo. El pensamiento es el acicate; al patentizarse actúa como requerimiento, llamada; al fluir se convierte en apoyo y hace presente la trascendencia evocada. Pero todo estriba únicamente en la realidad del ser-sí-mismo, que tiene que ser para que el pensamiento sea sinceramente pensado: este pensaminto no se cumple por la percepción y porque sea dado, sino porque *yo soy así* tal como ahora *llego a ser pensando.*

Más fácil que la confirmación en la continuidad de la existencia empírica, parece ser experimentar alguna vez grandes dolores, el destino, lo decisivo; todo esto eleva, porque destruye, a causa de que nos arranca de lo cotidiano. Pero sólo en lo cotidiano hay una continuada confirmación del ser. Las conmociones únicas crean lo extremadamente posible, poniendo el fundamento para todo lo futuro. Lo que entonces se produce sólo es verdaderamente real cuando a lo largo de los años, en la repetición del recuerdo, en las inevitables consecuencias, se aprehende lo mismo.

El filosofar se aplica, por tanto, lo mismo a las grandes conmociones que a lo cotidiano. La incondicionalidad de lo uno es eco de lo otro, y lo uno es problemático sin lo otro.

Al cabo, el filosofar encalla en lo que *no se puede vencer* en la existencia empírica, cuando como doctrina *estoica* enseña a soportar los rozamientos con hombres con los que no tenemos una verdadera y continua relación y de los que, sin embargo, dependemos; el espanto ante la realidad fisiognómica de las masas; las molestias de la vida cotidiana, la prisa que roba la meditación; el estado físico de malhumor, del dolor y de la decadencia, el fracaso de sí mismo. Conservar siempre la impasibilidad, sin incurrir en indiferencia, y la diferenciación de lo esencial, únicamente se consiguen sobre el trasfondo de un filosofar integral, y nunca por completo.

La *resignación* de soportar se conoce como *deficiencia.* Cuando la acción interior del filosofar no puede ser origen de una acción en el mundo, ni un producir en la reciprocidad de la comunicación, se retira aislándose en la propia existencia empírica y en ese aislamiento tiene que reducirse a un punto vacío, en el caso de que abrace definitivamente tal forma, y no sólo con el fin de conservarse en las situaciones excesivas como disposición para una nueva positividad.

En el filosofar es posible, como un cumplimiento específico, la

contemplación activa en tanto que acción interior por virtud del pensamiento de la trascendencia. Es análoga a la acción religiosa, sin acción finalista en el mundo. Como incondicionado ha de diferenciársele de la investigación objetiva, de la meditación y de la contemplación que no compromete: en la contemplación activa se produce la aclaración y purificación del ser-sí-mismo mediante la conciencia de la trascendencia. Aunque en ella no hay una relación real con Dios y Dios no deja oír de un modo inmediato y sensible su palabra, sin embargo, en esta contemplación se encuentra, por la libertad, un camino hacia la oculta trascendencia. La «existencia» experimenta, indirectamente, la divinidad en la misma medida que se hace real para ella la propia libertad. La contemplación se realiza en pensamientos trascendentes formales, en la aprehensión de la referencia existencial a la trascendencia y en la indeterminable lectura del escrito cifrado de la realidad empírica. Esta contemplación, en cuanto cima del filosofar, es la cercioración de la conciencia absoluta al encontrarse a sí misma en la trascendencia. La fuerza, que proporciona la presencia sensible de Dios mediante la objetividad religiosa, aquí tiene que radicar en la libertad de la «existencia» personal. En esta dependencia de sí mismo, la manifestación de la «existencia» es más vacilante, más equívoca, más débil que la manifestación de la «existencia» afirmada y asegurada en vinculaciones objetivas; pues, dada la debilidad de nuestro ser, el mayor peligro está en la libertad por virtud de la duda y la desesperación; la libertad es una aventura. Puede tener una visión confusa, pero la entrega a la trascendencia realmente presente puede admitir la visión vacía del ser que ya no es en absoluto. La libertad del ser originario y con ella la relación a la trascendencia, tiene que ser conquistada nuevamente cada día con otra decisión; no es posesión individual ni transmisible objetivamente. En mi debilidad no puedo, desde ella, asirme a ninguna objetividad consistente, sino tan sólo de un modo relativo a una realidad que sólo es suscitadora.

Así como la incondicionalidad, inaccesible filosóficamente, de la acción religiosa es la relación real con Dios, la contemplación activa es el contenido de la incondicionalidad de la acción interior y de la acción en el mundo. La realidad del ser está en la interioridad y en la finalidad, presente para la conciencia de sí propio, tan sólo en tanto que la acción, mediante el cumplimiento contemplativo, se da cuenta del carácter de escrito cifrado de la rea-

lidad empírica. Así, pues, la incondicionalidad ética también conoce una acción exenta de fines, por la cual se acerca al secreto de la trascendencia en la lectura del escrito cifrado, sin que por eso sepa o descubra algo. En el sentido de mi hacer, lo mismo que en lo absurdo y sin sentido, habla la realidad trascendente, sin hablar, no obstante, propiamente, puesto que ella, en su permanente secreto, siempre lo carga todo sobre el existente respectivo aunque éste crea momentáneamente estar guiado por ella, sin saberlo de un modo expresable.

3. Incondicionalidad en el no-querer.—El querer incondicionado está vinculado en la existencia temporal a un no-querer. Solamente mediante la represión y la exclusión es existencialmente posible la manifestación de la existencia empírica. Es la brecha abierta en la existencia empírica que, en conclusión, hace posible un no querer como voluntad de negación.

Objetivamente es posible en lo *biológico* la organización de los reflejos tan sólo por virtud de represiones conexionadas como reacciones de una totalidad ajustadas entre sí. *Psicológicamente* cada impulso está limitado por otro impulso: el temor hace renunciar; la represión es una función del juego inmanente de las fuerzas psíquicas que se condicionan mútuamente. En la existencia empírica del *hombre* son esenciales, desde el principio, prohibiciones cuyos orígenes se investigan biológica, psicológica y sociológicamente, puesto que en estas conexiones empíricas tienen efectos e intervenciones observables. Los tabús, el espanto ante lo absurdo que se piensa o experimenta, la evitación, la «askesis», son actividades contra la propia existencia empírica, son un sacrificio que, en parte, se entiende como condicionado en tanto que medio mágico para coaccionar a los dioses, método para eliminar el mal, función sociológica; pero no son concebibles suficientemente por tales condiciones.

La *incondicionalidad* en el no-querer no se puede fundamentar en definitiva. Como *voluntad* formal de *libertad* es la posible negación de toda existencia empírica como medio de ganar el punto de apoyo fuera —y como tal es vacía—. Como *voluntad de ordenación* es la voluntad de mesura y limitación, no para eliminar la existencia empírica, sino para edificarla en la unidad de un todo, por tanto disciplina y formación —como tal deja rápidamente de ser incondicionada en favor de las relaciones omnilaterales de dependencia en una totalidad que se supone universal—.

Como *exclusión,* al vincularse a lo uno, es manifestación de la «existencia» en su «historicidad». Como *voluntad de negación* es orientación hacia la trascendencia: en la existencia empírica del mundo, considerada como caída irremediable, hay un defecto, un error; algo no debe ser absoluto; la «askesis» incondicional, la negación universal se convierten en un modo de abrirse a la trascendencia exenta de mundo.

La incondicionalidad del «no» se dirige, contradiciendo la existencia empírica, a la trascendencia *mediante* la existencia empírica como lo único que corresponde a la trascendencia —con exclusión de las posibilidades— o *sin* existencia empírica —en negación absoluta—. En el no-querer incondicionado hay una profunda negación sobre cuyo fundamento inasequible aún el hecho de abrazar la existencia empírica puede convertirse en manifestación de la «existencia» referida a su trascendencia, un ser fluctuante que encuentra su sostén allí donde nunca lo que realmente existe tiene certidumbre sensible o intelectual para la «conciencia en general».

LA ACCION EN EL MUNDO

El mundo, en cuanto producido por el hombre, es tanto un caos en que se mueven vertiginosa y confusamente los individuos como la articulación del orden humano. Una realidad empírica del mundo en completa desorganización, en la cual sólo un héroe pudiera crear enteramente por sí y para sí y los suyos un orden autónomo, es su representación límite. El hombre singular no posee una grandeza sobrehumana; reducido a sí solo no podría existir en el mundo más que en el germen.

El mundo como realidad empírica ordenada, en la que él colabora, no satisface, sin embargo, al hombre. Su acción en la *condicionalidad* y relatividad de todas las finalidades y todas las cosas deseables pudiera muy bien conservar y ampliar su existencia empírica pero no prestar realidad a la posible «existencia» en la existencia empírica. Solamente por virtud de su acción *incondicionada en el mundo* se dirige a las finalidades mundanas en las cuales, trascendiéndolas, se percata del sentido.

La aclaración de esta incondicionalidad lleva a antinomias, gracias a cuya tensión ella se produce:

La incondicionalidad se comprende como acción conforme a

una *ley* general y, sin embargo, siguiéndola, sólo es verdad en *concreción «histórica»*.

Aprehende la *dispersión* de lo múltiple en el mundo y, salvándola, lo que *«históricamente» es uno*.

1. Ley y determinación «histórica».— En todo lo que se puede hacer en el mundo hay siempre el albedrío de la finalidad. Con los medios técnicos yo puedo lo mismo destruir que construir. Pero yo pregunto —pues mi ser se resiste al mero azar— lo que es debido hacer. Mi hacer es para mí un ser que es debido. Lo es en cuanto que se le concibe como debido por la reflexión.

Pero así como el ser en general no es concebido como realidad empírica sometida a leyes naturales que actúan ciegamente, tampoco se concibe el ser como un poder actuar sometido a un deber-ser de validez general. Por el contrario, el ser del deber-ser es el ser que se encuentra *a sí mismo* en el deber-ser. Un deber-ser deducible racionalmente —a modo de exigencias de validez general que reclaman sumisión porque son evidentes, como lo debido en cada caso, para el pensamiento racional de la «conciencia en general»— no tiene nunca más que una significación relativa como medio técnico para lograr una finalidad que se supone indiscutible. El ser, que es su propio deber-ser, es, en cambio, «existencia», la cual lo que hace *incondicionadamente* lo *comprende* como debido. El hecho de que me encuentre en situaciones en las cuales no puedo seguir un deber-ser fijado por leyes, porque no quiero en mi auténtica voluntad que está en la certidumbre de la verdad, no se puede hacer en modo alguno objetivo; desde el punto de vista objetivo no es más que mala voluntad egoísta. Pero cuando el sí-mismo en la comunidad de la historicidad presente es algo más que caso de algo general o función sustituíble en un todo, es posible que un deber-ser más profundo se rebele contra un deber-ser fijado en una fórmula general. Sólo de esta fuente brota la *incondicionalidad* que está en la base del deber-ser comprensible racionalmente y que, como tal, no es más que relativo.

El deber-ser es la forma de la certidumbre de lo incondicionado. En la acción que emana de ella estriba la verdadera ascensión de la «existencia». Es como la salvación del caos y del fútil azar, cuando yo me supero en la conciencia del deber-ser que se reconoce a sí mismo. En él me aseguro verdaderamentede mi mi ser-mí-mismo, al cual experimento sin contradicción como servicio a un orden trascendente. La obediencia hacia mí *mismo* es idéntica a

la obediencia a un *trascendiente* que, sin embargo, no puedo experimentar de otra manera que *por virtud* de mi ser-mí-mismo como fuente de la acción incondicionada en el mundo.

La verdad de lo incondicionado se realiza en la *tensión* de tomar como *obligatorias* en el presente las leyes ya dadas, comprensibles, de la acción determinada en su contenido y, sin embargo, considerarlas conscientemente como *relativizables*, si bien con la voluntad de reconocer como válido lo nuevo incondicionado una vez que ha sido comprendido en forma de una ley. Pero entonces se tiene que haber actuado *antes* de que la comprensión racional objetivante pueda llegar a su posible término. En la incondicionalidad persiste la profundidad de lo oscuro, aunque ésta sólo es verdad como fundamento de la claridad de la ley obtenida; no es general más que la *ley de la legalidad en general*, es decir, la exigencia de comprender su incondicionalidad bajo una ley.

La *posibilidad existencial*, cuando se hace real, es más que el cumplimiento del deber. El *capricho* menos; ambos son indiferenciables objetivamente. La *«existencia»*, para la cual el cumplimiento del deber conforme a las leyes dadas es un aspecto de su existencia empírica, si bien relativizable, y la *vitalidad despreocupada*, la cual rechaza originariamente como obligación el cumplimiento de un deber y sólo obedece coactivamente, vistas desde fuera son igualmente negativas respecto a la ley fijada racionalmente. Para la vitalidad la ley es la resistencia a la que destruye para caer bajo ella. Para la «existencia», la ley es la resistencia a la que supera para encontrarse como incondicionalidad en la esfera trascendente que la rebasa. Pues sólo por virtud de esta resistencia la «existencia» penetra en la profundidad de su momento «histórico». La acción incondicionada no es posible en el vacío, como si la ley intemporal sólo se realizase accidentalmente en este instante en una materia uniforme admisible para todos en cualquier tiempo; como acción evidentemente incondicionada está determinada temporalmente y, por tanto, de un modo «histórico» concreto en una manera que sólo insuficientemente se puede determinar desde principios generales.

La ley es como el estímulo por el que yo me *confirmo*. Es estímulo en cuanto que me tienta a contravenirla sólo porque es ley; y es estímulo también porque tienta a privarme de mi libertad en ciega sumisión a ella. El quebrantamiento de la ley puede proceder de la positividad de una «existencia» que quiere llegar

a ser; pero en la mayor parte de los casos procede de haberse perdido en la negatividad y entonces significa tanto la falta de libertad que se somete como lo contrario, sobre el mismo plano. Solamente contra ambos estímulos de la ley cobro la decisiva certidumbre de lo incondicionado en el ser-mí-mismo. Este ya no se confunde entonces ni con el placer del capricho ni con la violencia de las acciones morales, que pretenden producir sensación.

En la tensión en que se encuentran la ley y la determinación «histórica», yo no puedo *argumentar* más que partiendo de lo general, es decir, de la ley. Contra la ley no puedo argumentar más que con nuevas leyes; contra las que se han maleado, con leyes verdaderamente obtenidas desde el presente histórico. En sí mismas, estas argumentaciones, mediante la generalidad de las leyes, son arbitrarias. Unicamente por virtud de la «existencia» presente cobran dirección y contenido. Pero es imposible que esta incondicionalidad afirmada por virtud de la «historicidad» en general argumente contra la legalidad en general. Sólo en el ámbito de la legalidad puede lo verdadero luchar contra lo superado, y entonces lo hace desarrollando existencialmente las argumentaciones que de otro modo no tienen término. Tienen que fracasar cuando una «conciencia en general» exija un conocimiento impositivo de lo que es debido. En el ámbito de la legalidad sólo una «existencia histórica» puede volverse hacia otra con sentido, comprenderse, interesarse, conmoverse, esclarecerse en su origen. Pero en la acción incondicionada nunca puede cesar la tensión por el hecho de que se relaje la historicidad y se haga comprensible impositivamente un saber objetivo de la ley válida para siempre de la acción.

De un modo ahistórico únicamente son evidentes las consecuencias lógicas derivadas de principios a los cuales les es necesaria para su aplicación el supuesto de una apreciación más precisa, es decir, ahistóricamente simplificadora de la situación y de las circunstancias de una acción. Partiendo de principios cualesquiera, que siempre tienen apariencia de evidentes, se puede, en la mayoría de los casos, justificar o juzgar toda acción, en cuanto que en ella se percibe algún aspecto favorable y con habilidad se le presenta a la atención como lo esencial. Esta sofística sólo se puede superar siempre que no se olvide que toda justificación sólo es posible en lo particular partiendo de principios reconocidos, pero que en toda acción *incondicionada* hay algo más, a saber, su ori-

gen en la profundidad del presente; y que en esta incondicionalidad «histórica», en el límite de todo lo general ha de entrar la conciencia moral junta con la voluntad, teniendo clara conciencia de que obedezco totalmente para la eternidad algo trascendente que he escuchado dentro de mí. Quien al quebrantar la ley válida quiere, no obstante, justificarse sin poder formular la ley de su incondicionalidad como nueva validez, no sabe lo que hace. A la justificación ha de sustituir la comunicación, en la cual la incondicionalidad queda bien clara porque, por encima de toda mera comunidad de intereses y de una ilusoria afinidad de carácter, los hombres encuentran en su «historicidad» la ley de cada caso como manifestación de la ley en general, siempre oscura, en una sinceridad sin reservas.

En la posible «existencia» está por anticipado seguro lo que pensado por ella objetivamente, en tanto que «conciencia en general», no puede ser fijado sin menoscabo. Puesto que no hay lo que para todos es lo único debido, tengo que tomar sobre mí la responsabilidad de aventurarme a la acción para llegar a ser mí mismo en la consecuencia; aún en el hecho terrible de quebrantar la ley del Día como la ley de la legalidad en general puede ser posible el poder de lo incondicionado. Nunca se puede conocer una ley de tal suerte que yo sin riesgo, por el hecho de que hubiera hecho lo absolutamente debido, pudiera, conforme a ello, juzgarme o que se hubiera de juzgar al otro como «existencia», conforme a ello. La decisión absoluta sólo puede ser incondicionada por virtud de la comunicación existencial consigo mismo.

2. La dispersión y lo uno.—En la existencia empírica existe la *sinfinitud* de lo posible. Lo que se me presenta me lleva con su *variedad* día tras día a aprehender esto y aquello: la acción en lo múltiple es condición de la existencia empírica, pues sólo por su virtud me procuro espacio y poder de disposición sobre las cosas.

Esta multiplicidad no es *en nada idéntica conmigo mismo*. Ninguna acción en ella es incondicionada para mí. Yo estoy a distancia, sólo como herramientas toco las cosas en el mundo, pero yo mismo estoy en otro lugar. Cierto es que mi individualidad está vitalmente comprometida. Pero si yo me comprometo por entero en esta realidad mundana de lo múltiple y lo múltiplemente posible, entonces me disperso. Inconsciente de mí mismo no soy más que un

escenario de objetividades. Hay una pseudoidentidad con el asunto de cada caso que se disuelve por sí misma.

Desde esta dispersión yo me hago *incondicionado* en la acción tan sólo por virtud de lo *Uno*. Aprehender lo Uno significa *estar enteramente uno mismo* en ello, sin reserva alguna; llegar a ser en la existencia empírica idéntico, como sí-mismo, con una manifestación. Lo Uno es la realidad circunstancial en cuya patentización se encuentra la «existencia» a sí misma porque se identifica con el sí-mismo lo que de otro modo, en la manifestación de la existencia empírica, no hace más que dispersar en cuanto que sólo es la unidad de lo múltiple. Este sí-mismo queda entonces, por así decir, enraizado en la realidad. Entonces, como vinculado y limitado, sólo en la existencia empírica está seguro de la suya.

La dicha específica de encontrarse a sí mismo en lo Uno procede de la *incanjeabilidad* de la acción en el mundo y de la existencia empírica que así se hace posible. Lo que en la dispersión no era más que *posible* «existencia» se hace ser-sí-mismo *real*. Así, pues, a toda posible «existencia» se le plantea la cuestión de preguntar por su propio ser en donde se le revela lo Uno. Esta es su pregunta, que no se resuelve mediante la meditación ni por las palabras de otros, ni por el dictado de una autoridad. Unicamente encuentra su respuesta, desde el origen incondicionado de la libertad, en la realidad de la manifestación concreta de la existencia empírica, cuando este origen, despertado por la pregunta, ensancha el margen de su posible desenvolvimiento mediante el conocimiento orientador y se esclarece filosóficamente la conciencia.

Lo Uno en que yo llego a mí mismo desde la dispersión, es a *su vez lo Uno múltiple*, en cuanto que cada Uno, heterogéneo respecto de lo otro, es lo incondicionado en la «existencia». La idea única en la vocación, la mujer única, la patria única, el amigo único, en cada uno de estos casos lo Uno tiene un sentido distinto y una relatividad correspondiente en la manifestación. En toda situación esencial se puede hablar de lo Uno, el cual nos es preciso, pero no como algo cognoscible con validez general, del cual lo presente es caso particular, sino como aquello en que esa «existencia» se realiza.

Desde luego, en la participación del pensamiento no podemos prescindir de las formas en que se puede pensar y hablamos de monogamia, de «no poder servir más que a un señor». Pero en cuanto que nombro lo Uno en la manifestación, ya es lo *uno*

meramente numérico, que está ahí empíricamente como un ser entre muchos. Lo Uno es, sí, excluyente, pero no conforme a una ley formulable. Si lo Uno en su exteriorización queda fijado como válido sin la historicidad existencial de su manifestación, ya no es más que el concepto de un uno numérico. El exclusivismo fanático es la consecuencia, y la igualación abstracta bajo el yugo de un Uno simplemente pensado es la consecuencia aniquiladora para todos. Se olvida que procede de lo múltiple, se pierde el ámbito de lo múltiple como horizonte, y se anula la manifestación de lo múltiple como posibilidad. Cierto es que en cada caso lo Uno también aparece en la objetividad como visible exteriormente y, por tanto, como uno numérico. Pero lo externo no es el criterio para la verdad de lo Uno en la «existencia». El uno existencial no se conoce mediante el concepto sino que se realiza en la incondicionalidad y se esclarece en el filosofar. En todo concepto o bien se sustituiría el Uno existencial por una rigidez objetiva (por ejemplo, la monogamia como principio moral en vez de lo Uno, como sustancia del ser-sí-mismo referida a la trascendencia en el amor de los sexos). O bien pudiera fundamentarlo todo arbitrariamente, por ejemplo, se busca la idea de la única belleza de la infinitud de lo crótido en la cual se pasa de un amor a otro; Don Juan recorrería el verdadero camino hacia la unidad a través de infinitas formas. O bien de una monogamia fáctica se deduciría la unidad existencial de los participantes mientras que el matrimonio no es más que una posible exteriorización objetiva de un «existir», la cual, como objetiva, no demuestra nada.

Lo Uno es el origen como lo incondicionado que no excluye en general lo múltiple, sino en cada caso a un Otro. La «existencia» misma percibe la *verdad de lo múltiple* y concibe en el *estadio de su posibilidad,* al meditar y crearse espacio, la idea de que en nuestra existencia empírica, tal como es, es destino y exigencia servir a muchos y en cada situación, hasta donde sea posible, conceder su derecho a éste y a aquél. La meditación consecuente de esta idea en la orientación del mundo —en la teoría de las esferas espirituales y sus conflictos— ilumina tanto más claramente el carácter inaprehensible, por el conocimiento, de lo Uno de cada caso en la «existencia». Esto se advierte, cuando en el caso de conflicto, se ofende «al Otro Dios», tomando sobre sí la culpa de la exclusión como condición para realizar la «existencia». La lucha entre las esferas de las posibilidades del espíritu indica una

angostura de la situación. Pero en ella se hace real lo Uno, que cuando se expresa, ya no deja existir como absolutamente válidas las esferas en su multiplicidad, sino que las relativiza todas y ni siquiera existe como validez de una esfera. Este Uno no es como lo Uno lo primero, sino que es lo que desde la dispersión ha llegado a sí, lo que se ha conquistado en la manifestación de la existencia empírica como el verdadero ser. La vida, como manifestación de la «existencia», es el camino por el cual es posible llegar a la realidad incondicionada; para la vida existe lo múltiple como posibilidad, juego, experimento, pero la realidad como decisión, limitación existe como lo Uno.

SECCION CUARTA

LA «EXISTENCIA» EN LA SUBJETIVIDAD Y EN LA OBJETIVIDAD

CAPITULO DECIMO

LA POLARIDAD DE SUBJETIVIDAD Y OBJETIVIDAD

Una consecuencia de la posible mala inteligencia de todo esclarecimiento de la «existencia» (confusión de la «existencia» con la individualidad empírica de la «existencia» singular, identificación de la interioridad existencial con la mera subjetividad) es el temor de ver en este filosofar a la objetividad desvanecerse en la subjetividad, perder el mundo con toda su riqueza, socavar el deber-ser y destruir las normas y su vigencia obligatoria. La aclaración filosófica de la «existencia» se ha de mantener en su verdad apropiándose claramente el sentido de objetividad y subjetividad.

Antes de filosofar, el hombre se entrega a la objetividad *existente*, sin preguntar, olvidado de sí mismo en su solidez; *por virtud* del filosofar la objetividad queda *puesta en cuestión*. El peligro de esta reflexión es que se disuelva todo contenido; pues la reflexión que pregunta, fundamenta y rechaza, experimenta su fuerza y su sima, bien como nihilismo, bien preguntando arbitrariamente en la *sofística*. En cambio, el objeto del filosofar es poseer de nuevo la objetividad, posesión *fluctuante*, abrazada existencialmente, que entonces es medio para la manifestación de la «existencia», la cual —no siendo ya ingenua— incluye las fuerzas de destrucción como concebidas.

La «existencia» existe siempre en subjetividad y objetividad. A sí misma sólo se aparece en el mundo que está escindido en sujeto y objeto, es decir, en la relación de ambos. Este problematismo existencial —dialéctico por su sentido y sin solución— es origen y meta, el comienzo filosófico y la imposibilidad de que el filosofar cese.

La «existencia», al manifestarse, se siente impulsada hacia los dos lados: Busca lo *objetivo* como forma y figura de la vida, quisiera ser absorbida en una totalidad objetiva de la cual sea parte. Anhela encontrarse frente a un criterio que sea válido para ella. Le es insoportable el mero sentir y vivir que se desvanece

interminablemente y que, aunque tenga sentido existencial, sin embargo sólo se hace distinto y claro en lo objetivo. La existencia empírica de la «existencia» quiere reconocerse activamente en la obra, quiere contemplar la riqueza del mundo y su reflejo como pensamiento y belleza en la creación de los espíritus existenciales. En la angostura de la subjetividad, inactiva y sin cumplimiento, acabaría forzosamente por axfisiarse.

Pero de la misma manera la «existencia» tiende *hacia lo subjetivo*. Lo objetivo, como tal, es, para ella, vacuo, un Otro extraño. Sólo cuando la objetividad se hace presente en la subjetividad mediante la ejecución personal de cada existencia empírica individual se *aparece* la «existencia» como la *circunstancial totalidad* de objetividad y subjetividad.

La «existencia» que se manifiesta en la existencia empírica como posibilidad, cuyo ser todavía ha de decidirse, se sabe expuesta al peligro de deslizarse en la mera objetividad o en la mera subjetividad, pero no se constituye por ambas como si fueran sus elementos que no tendrían más que reunirse. En ningún caso *existe* la «existencia» para sí como una totalidad consistente. De aquí que en la manifestación de la «existencia» se de una *tensión* constantemente renovada. La posible «existencia» busca, librándose de las falsas soluciones, alternando el camino en las objetividades que se fijan por sí mismas y después en la subjetividad más resuelta. Pero, como quiera que cada uno de esos caminos, tomado aisladamente, conduce finalmente al *deslizamiento*, se vuelve para buscar el origen por el camino de regreso. Ambos caminos no son abarcables con la mirada como un círculo cerrado. El origen y la meta no son conocidos. El camino con sus zigzagueos no es nunca por sí mismo todo; en él las *«existencias» se abren unas a otras*. Ninguna experiencia de una totalidad presente de todo lo subjetivo y lo objetivo, ningún sentido del todo en una imagen histórico-filosófica resuelve la tensión; la tensión es la que, en el ser las «existencias» unas para otras, dispara el *salto a la trascendencia*.

Lo que la «existencia» es, cuando es verdaderamente, se desvanece para ella en cuanto concibe directamente un aspecto de su manifestación como lo absoluto: directamente y, por tanto, aislado, lo objetivo se convierte en rígida exterioridad: como saber, en tradición escolástica; como autoformación, en disciplina y adiestramiento formal; como mundo, en materia indefinida. Di-

rectamente y, por tanto, aislado, lo *subjetivo* se convierte, a su vez, en la multiplicidad de lo arbitrario y del azar; como sentimiento, en la ciega existencia empírica sin punto de apoyo; como querer, en capricho; como alma, en vivencia caótica. Es como si la «existencia» siempre que se convierte en objeto iniciase la caída, que es inevitable, pero la cual sólo puede terminar en la desolación de haberse hecho objeto fijado.

Pero asimismo comienza la caída al hacerse sujeto, cosa que es inevitable para realizarse a sí mismo, pero que sólo terminaría en la arbitraria voluntad egoísta del caprichoso ser individual cualquiera. Al existir tengo necesariamente que volver a ganarme una y otra vez desde la caída. Es inexcusable vivir en el tiempo como posible «existencia» en el límite desde donde se puede caer en la objetividad o en la subjetividad, y sólo en ese límite es donde se puede precisamente conquistar el propio ser. Cuando en la relación de lo objetivo y lo subjetivo se produce una momentánea unidad de ella resulta para mí un cumplimiento como presente feliz, éste no tiene consistencia. Con el tiempo esa unidad tiene que ceder inevitablemente a una nueva tensión.

ARTICULACION EN LA ESCISION DE SUJETO Y OBJETO

La objetividad y la subjetividad abarcan cada una un mundo de formas y direcciones. La objetividad tiene tantas significaciones como la subjetividad.

Así, pues, la polaridad esquemática de ambas es indeterminada.

1. Objetividad.—Objetivo es, en primer lugar, lo que se opone (objeta) a un yo, considerado como lo subjetivo. Es lo *exterior* a diferencia de lo *interno* del sujeto. Lo exterior es lo otro y extraño, pero también lo determinado y claro. Lo interno, en cambio, es lo indefinido y oscuro, que si no se aclara en lo objetivo no se hace propiamente consciente.

El sujeto no sólo se hace consciente de sí mismo en lo objetivo, sino que experimenta, como procedente de esto, la pretensión de que lo objetivo es, en segundo lugar, *lo válido*. No existe, en tanto que no es pensado, en la ciega confusión de una existencia empírica, sino que, al separar del sujeto lo objetivo y lo objetivo en sí, el ser-objeto y el ser-pensado son lo mismo. Como pensado,

lo objetivo tiene validez general, tanto en el sentido de lo *exacto* del conocimiento válido de lo que existe empíricamente como en el sentido de lo *justo* de un deber-ser, el cual, con sus exigencias, determina la acción del sujeto. Son objetivas las leyes naturales, por las cuales concebimos la necesidad causal del acontecer, y conforme a las que ocurre de hecho lo que de esa manera se concibe; y lo son las leyes del deber-ser, las cuales formulan de un modo general lo que se ha de hacer, aunque no se haga. Pero lo válido, como consistente, vuelve a ser lo otro que no existe por sí mismo sino para el sujeto. El sujeto, considerado como lo que se relaciona consigo mismo, como lo que existe para sí mismo en su autoconciencia, se contrapone a la validez general.

Lo válido, en tanto que general, es infinito y abierto. El sujeto consciente de sí mismo se resiste en absoluto a ver en ello lo verdadero aún cuando tropiece con la insuperable validez como en una roca. Lo objetivo, como lo verdadero, es, en tercer lugar, el *todo*, en el cual lo exacto y justo no es más que un componente. La cosa, como objeto y como validez de éste, es consistencia muerta; la cosa, como un todo viviente, es *idea*. El sujeto no está frente a objetos sino que vive en un mundo. Para él, este mundo está ciertamente escindido y sus objetos se le presentan en su infinita multiplicidad. Pero el mundo en relación con su existencia empírica es una totalidad, y lo objetivo la sustancia de la realidad penetrada por la idea.

Cada uno de los tres grados: objetividad (exterioridad), validez (generalidad) e idea (totalidad) supone el anterior. Lo que en cada uno de estos grados es objetivo, existe para un sujeto como *correlato*.

2. Subjetividad.—El sujeto es, en primer lugar, como «*conciencia en general*» el ser-yo pensado en abstracto, no individual, del pensamiento dirigido a lo exterior, a lo objetivo, el cual, como ámbito envolvente, incluye todo lo que se nos presenta.

El sujeto es, en segundo lugar, como *conciencia individual*, la existencia individual determinada empíricamente, la cual tiene su voluntad propia como albedrío y su impulso vital impenetrable.

El sujeto es, en tercer lugar, la *conciencia de lo válido* como ente racional, que se somete al conocimiento impositivo, y como personalidad en la cual la idea cobra realidad.

Cada uno de los tres grados: el estado de «conciencia en general» (interioridad), el del ser empírico individual (casualidad,

capricho, voluntad propia) y el de la conciencia de la validez (ente racional, persona) supone, a su vez, el anterior. Para cada uno de ellos lo objetivo reviste una forma específica: para la «conciencia en general», la forma de la objetividad en general; para el ser empírico individual, la de la multiplicidad infinita; para el ente racional, la de la validez; para la persona, la de la idea.

8. Indisolubilidad de subjetividad y objetividad.—En la *orientación intramundana* ha de reconocerse la *condicionalidad* de toda objetividad por virtud del sujeto. Las cualidades perceptibles del *mundo de los sentidos* están condicionadas por las propiedades psicofisiológicas del organismo, los *objetos del conocimiento* por una «conciencia en general» para la cual existen. Si yo pienso de acuerdo con Kant la subjetividad como principio formativo, entonces toda forma tiene los límites de su materia. El mundo no se puede concebir puramente, es decir, lógicamente partiendo de la forma y de la forma de las formas, sino que es originariamente dual, la objetividad es la totalidad constituída por la forma procedente del sujeto y la materia impenetrable. Pero este sujeto no es el sujeto individual, sino la «conciencia en general».

Ya aquí es posible una degradación del pensamiento en un *mal subjetivismo*. Cuando éste afirma, por ejemplo, que toda objetividad está creada por el sujeto, que lo seguro es solamente la propia existencia empírica y que todo el mundo exterior, e incluso los otros hombres en su real ser empírico son problemáticos para mí, debe hacerse notar que aquel yo, que no vuelve a encontrar el camino de salida al mundo real exterior, es una falsa abstracción; no hay tal yo, porque siempre donde hay un «yo» hay también objetos para él y no sólo deducidos, sino tan inmediatamente ciertos como él cree ser para sí. El yo, que se sabe existiendo empíricamente, y los objetos reales existen a la vez; lo uno no existe sin lo otro y no es más real que lo otro. Cierto es que la percepción de las objetividades está ligada a las condiciones subjetivas; las cosas no son en sí tal como son para el sujeto. Pero su formación por el sujeto y su manifestación para el sujeto tiene como fundamento algo que ha sido dado, algo a lo que se puede dar forma, algo que se manifiesta en el objeto y en el sujeto empírico.

Cosa completamente distinta que la construcción trascendental kantiana de la subjetividad como condición de la objetividad es el análisis de la subjetividad cuando se considera histórica y psicológicamente al hombre como *creador* de productos espiritua-

les. Lo que emerge históricamente en las obras del espíritu, en mitos y contenidos metafísicos, se investiga averiguando su procedencia y se deduce partiendo de fuerzas, condiciones, situaciones. La cuestión de la génesis, objetivamente determinable, tiene su sentido dentro de la orientación intramundana en la medida en que se han producido resultados empíricos determinados. Sin esta subjetividad creadora, ninguna objetividad ingresa en la existencia empírica.

Pero si se afirma que esta subjetividad creadora se reduce por completo a estas *conexiones*, se incurre en error. Aun en el caso de hechos bien establecidos, siempre queda un aspecto como objeto de la investigación; lo que hay de verdad y sentido en el producto, lo que se ha aprehendido objetivamente en él no se puede conocer porque se haya conocido de donde procede. Tanto la afirmación del acontecer que conduce necesariamente a estos resultados espirituales, como la de su creación por la subjetividad no se pueden sostener con esa generalidad. Por el contrario, en toda creación se percibe a un Otro que en ella se anuncia. El hecho de que esta percepción no tenga lugar con la evidencia de una percepción sensible, inmediata, sino que, como condición y supuesto, exija que la persona sea poseída por la idea, la eleva a otro plano inaccesible a toda percepción de la «conciencia en general».

Lo que para la investigación de la orientación intramundana es una existencia empírica que como *individuo empírico* rinde por causas psicológicas y de otra clase ciertos productos, lo que entonces aparece como creación de la *personalidad*, poseída por la idea, está en el origen vinculado a la *«existencia»*, la cual se aparece en este conjunto de subjetividad y objetividad. Si posteriormente la «existencia» es pensada como el sujeto, para el cual existen los productos *metafísicos*, entonces también aquí la «existencia» es origen y condición para que se aparezcan en el ámbito de la «conciencia en general» tales productos. Pero la «existencia» no ha creado en absoluto, no ha sacado algo de la nada, sino que en lo que aparece como creación aprehende algo objetivo para ella por virtud de lo cual se percata de sí misma. Esta objetividad metafísica no es ni realidad empírica, finita (lo es tan sólo como escrito cifrado), ni es la realidad impositiva del conocimiento, pero, aun cuando históricamente cambia y se desvanece, para la «existencia» existe sólo objetivamente. *En ella percibe la «existencia» su trascendencia.* La existencia está tan lejos de crear ésta que,

por el contrario, en esta objetividad es donde se asegura de lo absoluto.

Si, pues, el sujeto como «*conciencia en general*» es condición de que, en general, haya ámbito objetivo, como *personalidad* es creador de sus productos, y como «*existencia*», el origen para la percepción de la trascendencia en un medio objetivo y en los productos que, vistos desde fuera, a causa de su carácter enigmático parecen creaciones, pero existencialmente son comunicaciones del ser percibido por el propio ser; sin embargo, la subjetividad no existe nunca más que *juntamente con* su objetividad, de la cual se adueña por virtud de su propio ser. Como no hay «conciencia en general» sin contenido, por el contrario el análisis de esta conciencia lleva a la interpretación de la objetividad misma, y como, además, una personalidad creadora no existe sin ideas objetivas, las cuales son transmisibles para ella y por ella, así tampoco hay «existencia» sin trascendencia a cuya patentización conduce su propia aclaración.

Cada uno de los tres grados de la *relación* de la subjetividad con la objetividad —«conciencia en general», personalidad, «existencia»— supone el anterior para que él mismo sea posible. La relación de los dos polos va en ellos desde la enajenación del ser-otro hasta la unanimidad de la identificación.

4. Unificación de subjetividad y objetividad.—La unificación no se logra más que convirtiéndose en la rotundidad de un *todo cerrado*, como objetividad en idea, como subjetividad en personalidad. El todo no es objetivamente objetivo por sí, sino que está ahí, en el sujeto, el cual como el todo de una personalidad ya no es más que lugar como mero correlato del sujeto. La idea individual de esta totalidad subjetiva sostiene la objetividad de las ideas generales, en la cual, como en un mundo, viven la multiplicidad de las personalidades, cada miembro del todo y la misma totalidad. La personalidad se sabe presente precisamente allí donde realiza lo general de la idea sustancial como asunto propio en la existencia mundana del todo.

Tal unidad no se puede concebir en modo alguno como *posesión sin engaño*. Sólo es verdad el impulso de lo subjetivo hacia lo objetivo y viceversa: la interioridad oculta sólo se hace real para sí misma cuando se objetiva en lo exterior; la voluntad como albedrío sólo se decide por la norma del deber-ser de validez general; el sujeto únicamente penetra intelectivamente en la realidad

empírica de los objetos por virtud de la exactitud de su juicio; la existencia empírica es real en su mundo, en el trabajo que ejecuta, en la obra que crea. Inversamente, el sujeto sólo reconoce todo lo que es meramente objetivo al apropiárselo traduciéndolo en realidad subjetiva: la verdad existe para mí sólo en cuanto que la concibo, el mundo sólo es aquel en que soy activo o me comporto contemplativamente, idea sólo es lo que dentro de mí se me convierte en fuerza motriz.

Sin embargo, la personalidad *no* es la identificación de subjetividad y objetividad alcanzada en el mundo como conclusión definitiva, sino la forma que se hace objetiva a sí misma, a través de cuya riqueza en mundo subjetivo y objetivo se deja oir el ser de la *«existencia»*, cuyo movimiento vivifica y anima la identificación, sin dejar que concluya. Así, pues, yo vivo como personalidad con esta singular conciencia de ser un *instrumento* tanto de la idea que en mí cobra realidad, como de la «existencia», cuyo origen la comporta.

La «existencia» está siempre en la *completa* polaridad de subjetividad y objetividad, no sólo en uno de los lados. La polaridad de lo subjetivo y objetivo culmina para la orientación intramundana, trascendiendo ya en su límite, en la objetividad de la idea de la realidad empírica del mundo y en la subjetividad de la idea de cada personalidad singular. La «existencia» ingresa en la objetividad participando en las ideas, las cuales tienen su realidad como espíritu. Ingresa en la subjetividad al manifestarse en el individuo como idea de su personalidad, sin llegar por eso a identificarse con ella. Yo no soy mi idea, pero yo me realizo en ella. La aclaración de la «existencia» en la realización activa no se consigue en la comunicación sin objeto de los meros individuos, tampoco en la objetividad de la realidad empírica del mundo como todo contemplado y producido, sino participando en ambas: en la absoluta singularidad individual de mi existencia empírica en comunicación con otros individuos y en las objetividades del mundo, en el que encuentro a los otros individuos.

5. Importancia existencial de la objetividad.—Si bien la objetividad y la subjetividad se pueden *articular* desde distintos puntos de vista, no por eso se pueden reducir a un principio único ni formar una totalidad cerrada. Se ha visto que únicamente se hallan en relación: la objetividad existe en función de la subje-

tividad, la cual —por su parte ni mucho menos unívoca— existe a su vez en el modo de su relación con la objetividad.

La objetividad sufre una transformación cuando se hace importante existencialmente:

Como lo *objetivo*, la objetividad es posibilidad *existencial:* lo que en el mundo se hace objeto como realidad empírica, como validez racional, como Naturaleza y como historia, como escrito cifrado transmitido, es posibilidad de *apropiación.* Sólo sobre la base de la «existencia», la objetividad se convierte en realidad presente cuando deja de ser mera posibilidad al identificarse con el ser-sí-mismo existencial.

Entendida como lo *válido*, la objetividad es *deber-ser.* El deber-ser, como un deber-ser relativo, todavía tiene el carácter de lo meramente objetivo. Como deber-ser *incondicionado*, la objetividad es manifestación de la «existencia» para sí misma en el conocimiento de su acción. Como validez que ya no es sólo posible, sino excluyente y absoluta, es la forma objetivada de lo que para la «existencia» es su incondicionado.

Como la *totalidad*, la objetividad es la existencia empírica de un mundo que se redondea y cierra como *idea* sustancial. Como existencia empírica históricamente vinculada a este lugar, recibe el mundo existencialmente el carácter de una realidad que incluye posibilidad e incondicionalidad: en el *riesgo* y la *responsabilidad* es posibilidad en tanto que no está todavía decidida, y es incondicionalidad como comprometimiento del hombre que actúa y se inserta en este mundo como en su mundo.

LA «EXISTENCIA» COMO MOVIMIENTO DE LA DISOLUCION DE LA SUBJETIVIDAD EN LA OBJETIVIDAD Y DE LA OBJETIVIDAD EN LA SUBJETIVIDAD

Lo que no es más que objetivo es tan carente de «existencia» como lo que sólo es subjetivo.

Para el sujeto lo que *sólo es objetivo* es lo rigurosamente inevitable Otro: lo que no es conforme a la realidad perece, lo que no se ajusta a la exactitud queda anulado en la contradicción. Este objetivo se hace subjetivo al ser reconocido; el reconocimiento de lo existente es la primera y más vacía subjetivización en la «conciencia en general». La segunda y verdadera subjetiva-

ción sólo se produce sobre esta base: lo exacto es importante para mí, lo real me afecta y concierne. La objetividad de lo verdadero es la *esencialidad* de lo exacto, no ya meramente su validez. La objetividad de lo real ya no es lo que existe empíricamente; por el contrario, la mirada clarividente puede experimentar la desaparición como el verdadero ser, mientras que la realidad empírica tiene todavía primero que confirmarse para aparecer en la existencia empírica como ser.

Lo que sólo es subjetivo es lo absolutamente incomunicable, el sentimiento y la vivencia como tal sin contenido ni objeto. Es la individualidad fortuita en lo arbitrario indefinido, la oscuridad de la conciencia y la confusión, lo que nunca se hace lenguaje y no es más que posible. Lo subjetivo sólo es él mismo cuando se hace objetivo.

La orientación intramundana busca lo objetivo como tal y lo subjetivo al convertirlo en un objeto. La orientación intramundana *teórica*, como tarea científica, es, en el fondo, posible «existencia»; el *sentido de la ciencia*, en tanto que incondicionado, es existencial. El hecho de que las tareas de la existencia empírica en el mundo estén sometidas a fines, se advierte visiblemente en la orientación intramundana *práctica*; pero el asumir tareas respecto al ser-sí-mismo es existencial. Para la orientación intramundana, la *conexión de lo personal* y *lo general* sólo es investigable relativamente; como *existencialmente incondicionada*, esa conexión no es solución de un problema, sino una acción real, cuyo resultado, en tanto que realidad empírica temporal queda, a su vez, puesto en cuestión. En todas sus formas objetivas el mundo puede hacerse existencial cuando en ellas se aparece la «existencia» por virtud de su propia realización.

Sin embargo, la orientación intramundana, como tal, no choca con la «existencia». Hay un *salto* entre los métodos del pensamiento de las objetividades en la orientación intramundana y el pensamiento existencial de la objetividad. La orientación intramundana puede prescindir del sujeto del pensador y lo hace tanto más decisivamente cuanto más pura es. Pero la aclaración de la existencia en la objetividad está al mismo tiempo en lo subjetivo. Subjetividad y objetividad *se trasforman una en otra* de tal suerte que no se pueda obtener ningún *resultado fijo*.

Partiendo de la subjetividad se busca la objetividad. La *satisfacción en lo objetivo*, en tanto que claridad de la existencia em-

pírica en sus escisiones y en tanto que plenificación mediante contenidos, liberta de la oscuridad del mero sentimiento. La satisfacción en lo *válido*, como lo que para la conciencia moral objetiva es en absoluto independiente de mí, libera de la caótica inestabilidad como si se patentizase el *armazón de la existencia empírica*. La satisfacción en la sustancialidad de una idea de sumirse en el aislamiento de una existencia empírica atomizada: la existencia empírica se me hace entonces consciente como un todo, del cual yo, como individuo, soy miembro y colaborador. Así, pues, la cosa objetiva como objeto, como validez y como idea me proporciona conciencia, firmeza y contenido.

Asimismo, *partiendo de esta objetividad se busca la subjetividad. La satisfacción en la presencia real de mi conciencia* liberta de la irrealidad del ser que sólo está representado. La satisfacción en *reconocer* la exactitud y el deber-ser salva de la vacuidad del mero existir por la libertad de la actividad. La satisfacción en el contenido *de la idea realizada con otros* libra de dispersarse en las totalidades contemplables objetivamente como imágenes, llevando a una existencia empírica sustancial en un mundo.

El peligro de la «existencia» en la existencia empírica es aislarse en la mera subjetividad o sumirse por completo en la mera cosa objetiva.

1. La traición de la existencia en la subjetividad (la voluntad egoísta de aislarse).—El sujeto como existencia empírica individual, descontento de las objetividades del mundo real, de los hombres que encuentra y de los fines en que tiene que participar cuando quiere ingresar en el mundo, siente el impulso de volverle la espalda. Intenta entonces encerrarse en sí mismo como subjetividad. Pero un ser-para-sí ilimitado es imposible. En su aislamiento se sentiría inseguro. Todo le saldría mal. No podría ser eficaz con las cosas, ni sincero consigo mismo. La voluntad egoísta de la existencia sensible tendría de hecho que volverse contra sí misma y quedarse sin consistencia y sin libertad en el torbellino de las futilidades. La angustia, como conciencia de la falta de «existencia», sería el último resto negativo de la «existencia» ante el hecho de convertirse por la falta de tensión en mera existencia empírica vital.

La voluntad egoísta de la existencia empírica como la mala voluntad puede hacerse consciente en su negatividad. Entonces las cosas son vistas exactamente de nuevo en relación con la fina-

lidad, no obstante, vacía de hacer prevalecer la propia existencia empírica. Esta negatividad de todo querer en un egocentrismo que se sustrae a la idea y a la propia posible «existencia», puede, en su seguridad, llegar a ser positiva y eficaz, pero sólo externamente; la proximidad a las cosas y personas no se puede restablecer; la voluntad egoísta consciente se precipita en principio en la impotencia inevitable en el punto decisivo a consecuencia de la ceguera que le corresponde desde el origen de la existencia egoísta encerrada en sí misma. Tal posibilidad ha sido puesta en claro en el *Ricardo III* de Shakespeare, cuya seguridad «yo soy yo mismo solo» no puede ser sobrepujada.

De esa voluntad egoísta de la subjetividad que sólo existe empíricamente y se desliga de la objetividad es esencialmente distinta la voluntad egoísta de la «posible existencia», la cual, con *altiva dignidad*, se aparta de lo objetivo considerándolo como lo que siempre es imperfecto, incompleto. Por el hecho de ver la deficiencia de toda objetividad real, se arriesga a combatir por la realización de lo que *para ella* es lo único verdadero; en su incondicionalidad se aferra inflexiblemente a criterios absolutos, los cuales ni siquiera para sí misma, por mucho que el propio ser parezca desarrollarse en lo sobrehumano, puede realizar. En este caso la separación de la objetividad se realiza por virtud de la pasión existencial de la idea subjetiva con peligro de que la posible sustancia de la «existencia» quede traicionada convirtiéndose en una subjetividad inmóvil que se va desvaneciendo hasta no ser más que un punto. Es la grandeza heroica del individuo que se anula a sí mismo en una absoluteidad sin objetividad y que se expresa con clara conciencia en la frase de Coriolano: «Yo estoy como si el hombre se hubiera creado a sí mismo.»

2. Traición de la «existencia» en la objetividad (la cosa que se aisla).—La «existencia» se ve en su existencia empírica, en tanto que subjetividad, frente a *objetividades independientes* (la Naturaleza existente, la verdad valedera impositivamente, las instituciones del Estado y de la Iglesia que ya encuentra creadas). Está abierta para esas objetividades y referida a la trascendencia. La satisfacción específica que la «existencia» experimenta entregándose a las objetividades, tiene, sin embargo, su límite en la «existencia» misma. Pues el *origen*, desde el cual se aprehende la objetividad y con ello se mantiene en movimiento y cambio, es la «existencia». Mientras el deslizamiento hacia la potente objeti-

vidad reduce a la ciega obediencia, la «existencia» se espanta cuando el hombre, movido por la obediencia, como tal, casi mecánicamente, renuncia a sí mismo. La solidificación de la objetividad es la anulación de la «existencia».

La traición a la «existencia» en las objetividades se realiza en formas por las cuales pone lo general como absoluto. Lo que es objetivo, en cuanto válido generalmente, es tal para la universal «conciencia en general». Pero ya la idea tiene en los diversos modos personales en que se cumple un principio de su existencia empírica; reclama la «existencia» que la soporta. Pero si la objtividad histórica, vaciada de la idea, se degrada convirtiéndose en el «interés de la generalidad», entonces también la exigencia de la igualdad de los hombres se hace evidencia incuestionable. Entonces tiene razón el dicho de que un grande hombre es una calamidad pública.

La traición al ser-sí-mismo en las objetividades tergiversa a las objetividades mismas. En la *ciencia*, por ejemplo, lo *válido generalmente* tiende a servir como medio a las pretensiones de las masas, en su generalidad. La ciencia muestra entonces lo válido en que la masa cree, sin que ésta, en lo particular, pudiera concebirlo por propia intelección. La ciencia se convierte entonces en fachada de intereses. Siempre que éstos entran en cuenta se advierte la ambigüedad de la ciencia en su utilización para la generalidad: la ciencia conoce y sabe lo que se desea y cómo se desea. Debe responder a la forma propia de su validez general impositiva sirviendo a todos; la ciencia parece demostrarlo todo cuando no conserva, mediante una disciplina aristocrática propia, sus correspondientes métodos en el sentido del saber. Así, pues, como fenómeno de masas no puede seguir siendo lo que es verdaderamente cuando la veracidad existencial la limita. Cuando la «existencia» se ha traicionado al dar carácter absoluto a lo que se supone objetivamente válido, ni siquiera puede ya ser concebido de un modo puro lo que científicamente es realmente válido. Pues entonces se confunde todo aquello cuya neta separación es la condición del claro saber: lo que para la «conciencia en general» es verdaderamente impositivo, las convicciones emanadas de la idea, la creencia, y todo esto con las dependencias sociales de la opinión.

En la persona *individual* se puede comprender *psicológicamente* de qué manera la fijación de la validez general objetiva se convierte en traición a la «existencia». La *acentuación de la objeti-*

vidad está en correlación con una voluntad egoísta solipsista. Yo aparezco como representante de la «cosa» y hago entrar a la fuerza a mi contorno en ella; de ese modo quedo intacto como yo mismo, pero como existencia empírica tengo valor y prestigio. El solipsismo no se supera por este violento salto atrás a la objetividad, sino por la comunicación de «existencia» con «existencia». La motivación por virtud de la objetividad aisladora no se puede mantener permanentemente, sino que ya desde el comienzo se hace sofística cuando ninguna voluntad de comunicación la mueve. La falsa objetividad no es más que defensa propia de la existencia empírica egoísta, su aparente objetividad se convierte en radical subjetividad.

LA EXISTENCIA EMPIRICA DE LA «EXISTENCIA» NO PUEDE COMPLETARSE

La «existencia», aunque cierta de sí misma, se encuentra como existencia empírica temporal en una *fragmentación*, como si antes hubiera existido y se hubiera perdido algo perfecto y consumado que hay que buscar de nuevo y, sin embargo, nunca se puede alcanzar.

Por el hecho de que la «existencia», en tanto que existencia empírica, permanece en la escisión de subjetividad y objetividad, y en ésta la *inadecuación entre su subjetividad y objetividad* es insuperable a pesar de la parcial coincidencia, no puede la «existencia» cumplirse cabalmente en ninguna forma. Por esta razón a toda «existencia» le es inherente, de modo inseparable, su imposibilidad de existir empíricamente: el origen autónomo de la «existencia» se encuentra en una situación «histórica» objetiva que al mismo tiempo es y no es la suya. Los dos extremos, la titánica fuerza autónoma y el perderse dejándose ir en la marcha del mundo, incluyen como posibilidades últimas las manifestaciones realmente existenciales, todas las cuales —vistas en conjunto en el tiempo— fracasan. En la existencia empírica no se puede hacer más que elegir entre el *hundimiento sin tensión* de la «existencia» o la *realización*, pródiga en tensiones y *jamás definitiva*, de la «existencia» en la subjetividad y la objetividad.

Así, pues, la realidad existencial nunca se comprende suficientemente en su último contenido por su acción y resultado en el

mundo ni por la definitiva persistencia de lo conquistado, sino tan sólo en relación con *su* trascendencia.

Si, por tanto, la «existencia» tiene que intentar realizarse en la subjetividad y la objetividad, penetrándolas a ambas, aprehende en la totalidad, dialécticamente inacabable, la ocasional unificación de las dos y se encuentra en ella a sí misma; imperfecta, incompletable como existencia empírica temporal, sólo encuentra su perfección como plenificación del momento. O bien oscila indialécticamente de una a otra sin dejar que su mútua copertenencia se convierta en la fuerza que mueve la existencia empírica —y entonces se pierde a sí misma.

Una explicación que se propone aclarar la existencia tiene que examinar primero *las formas de la objetividad*. Estas determinan, estimulan, proporcionan a la «existencia» lo que puede producir desde sí misma. La subjetividad, por su parte, toma siempre la forma de objetividad, en la que ya deja de ser sólo subjetividad que, como tal, no puede participarse.

Pero ninguna forma de objetividad se convierte en el Ser en absoluto. No hay más que el movimiento por el cual se transforma la objetividad en subjetividad y viceversa. La *posibilidad de solución* se realiza, entonces, positivamente para el filosofar superando la cuestión de subjetividad y objetividad, mediante la aclaración del *ser originario de la «existencia» para la «existencia»*, del cual ya nadie puede salirse y mirarlo objetivamente.

CAPITULO UNDECIMO

FORMAS DE LA OBJETIVIDAD

Las formas de la objetividad son, como tales, el objeto inagotable de la orientación intramundana en las ciencias particulares. La cuestión filosófica se refiere a la *importancia existencial* de estas formas.

En cuanto que la existencia empírica sólo existe para el sujeto como objetividad claramente conocida y en totalidades, se llama *espíritu*. Espíritu es la *unidad* de subjetividad y objetividad pero en *forma de objetividad*. No es la unidad perfecta o imperfectible, por tanto está en *quiebra*.

Mientras que el espíritu para la orientación intramundana es accesible al conocimiento en las *esferas* de su realidad empírica por virtud de la conciencia de sí mismo, la pregunta por su importancia existencial se dirige a los orígenes donde para la «existencia» están las *decisiones* en esta objetividad. Desde este punto de vista, hay en lugar de las múltiples esferas del espíritu, tres fuerzas (Jakob Burckhardt): Estado, Religión y Cultura.

La objetividad es, en primer lugar, la de la organización de la existencia empírica en el tiempo (Estado); en segundo lugar, la de la participación temporal en el auténtico ser en la eternidad (Religión), y en tercero, la del lenguaje para comprenderse en el mundo y la eternidad (Cultura):

a) La existencia empírica en el tiempo (Estado) existe como producto de la sociedad humana. La voluntad de existir y de perdurar, nacida de la preocupación por la existencia empírica en el tiempo, busca ordenaciones por las cuales la existencia empírica quede asegurada y se ensanchen su espacio vital y sus posibilidades vitales. Cualquiera que sea la forma que tengan las seguridades y las posibilidades, las trabas y las libertades, en todos los cuidados de la existencia empírica es el *Estado* una última y soberana instancia; a saber, la fuerza concentrada de la sociedad que hace posible una acción decisiva sobre la totalidad. Mediante el

poder pretende realizar el hombre en el Estado lo que considera la organización duradera y justa para fundar en ella el futuro del ser del hombre.

El Estado es la objetividad mediante la cual yo participo en el destino real de la sociedad. Su significación existencial estriba en sí, al reconocer la realidad, me hago responsable de ella, porque quiero actuar eficazmente en la configuración de aquello de lo cual, en definitiva, toda existencia empírica humana depende directa o indirectamente, o si, por el contrario, me aparto y vivo en el margen ocasional que me dejan los poderes reales, considerando a éstos y a todo el futuro como algo que no me concierne.

b) El hombre en relación con la trascendencia aprehende, superando los cuidados de la existencia empírica y la voluntad de perdurar, la posibilidad de estar seguro en la fugacidad del ser en el tiempo. En la inseguridad y la impotencia la «existencia» perdura en la existencia empírica, sin embargo, en sí misma en su trascendencia. Desasido de lo finito, también lo futuro como finito queda relativizado para el hombre. El camino hacia la eternidad que, sesgando el camino de la existencia empírica, conduce a la profundidad del fundamento, se recorre en las acciones interiores y exteriores que determinan radicalmente todo el ser del hombre. A fuer de realidades inconcebibles para la orientación intramundana, tratadas por ella únicamente como ilusiones eficaces, constituyen, en su objetividad, que se transmite a lo largo de los milenios, la *religión.*

La religión es esta objetividad de la relación con la trascendencia en el culto y el saber transmitido, vinculada a la institución y autoridad eclesiásticas. Su significación existencial consiste en que puede traducirse a la «existencia» del individuo o puede ser la regulación de una existencia empírica tranquilizada, aunque falta de «existencia», o puede combatirse y afirmarse frente a ella, reconociéndola como realidad originaria aunque extraña.

c) En el mundo y la eternidad, la existencia empírica y la «existencia» quieren comprender lo que existe y lo que hacen. Desde la fabricación y utilización adecuadas de las herramientas para la satisfacción de las necesidades vitales hasta la expresión de la realidad trascendente en mitos y dogmas, en el arte, la teología y la filosofía, se crea un segundo mundo: la *cultura* es creación de esta comprensión en actos, conocimientos, obras y en el lenguaje como el modo universal de hacerse entender.

La cultura es tan múltiple como el hacer comprensivo y creador, que va desde la organización práctica de las cosas hasta las creaciones, desde las obras del individuo hasta las instituciones y mecanismos de la sociedad. Su significación existencial estriba, por ejemplo, en la ciencia, y frente a la pura objetividad de la orientación intramundana, en si la ciencia debe ser concebida en general (el problema del sentido de la ciencia), si lo impositivo y efectivo, como tal, tiene que ser reconocido sin condiciones o si también se le puede dar de lado (la cuestión del *sacrificium intellectus*). Al valor impositivo de la ciencia, que sólo es una parte de la objetividad como ámbito de lo que se puede *comprender en común*, se añade lo válido en el sentido de lo que sólo es reconocido por todos, lo objetivo en el sentido de las representaciones comunes, el todo como sustancia común, aunque indeterminada, de la vida. El ámbito de lo que es común a todos tiene significación existencial, sea que por participar en ello ingreso en el mundo al que puedo pertener o, por el contrario, abandono el mundo y me retiro a una soledad sin mundo y sin contenido; sea que acepto ese ámbito de lo común como condición de mi existencia empírica en la sociedad y estoy dispuesto a relativizarlo en toda particularidad o, por el contrario, me someto de hecho a él y sólo tengo mi ser en la medida en que soy idéntico con lo común a todos, en vez de ser yo mismo.

Estado, religión y cultura no existen *más que juntos*. Para la orientación intramundana como sociología, son visibles ciertamente sus determinaciones objetivas en infinitas relaciones y combinaciones. Pero su verdadera conjunción sólo se aprehende desde la «existencia» del individuo que se vincula a ella de tal suerte que significan, por así decir, irradiaciones de un único e inaccesible fundamento. La «existencia» se realiza plenamente en la objetividad. Pero las objetividades de Estado, religión y cultura se *desintegran* cuando se separan unas de otras. El Estado se convertiría en el mecanismo sin alma de una mera duración; la religión, en superstición para la existencia empírica angustiada; la cultura, en puro goce intelectual que, impotente, se olvida de la «existencia». No hay ninguna objetividad que pueda descansar en sí misma como un ser suficiente. El Estado se vuelve impotente si le falta la creencia, es decir, si le falta la identificación del hombre, como posible «existencia», con él. La religión, aunque dirigida al ser en el desaparecer de la existencia empírica, y aunque sólo es

real en evolución, se convierte en su objetividad en herencia histórica; pero, juntamente con el lenguaje y la institución que se han hecho objetivas, está enlazada al mundo del Estado y de la cultura. La cultura no vive de sí misma y como formación acaba por ser nada; soportada por la «existencia», vive de la sangre de la realidad del Estado y de la sustancia religiosa. Las tres objetividades han perdido su origen cuando no cobran de nuevo vida propia por virtud de nuevas apropiaciones y, por el contrario se aislan y fijan. El Estado, la religión y la cultura pueden perdurar como objetividades sin que esta perduración sea signo de un auténtico ser.

Así, pues, el Estado, la religión y la cultura se tienen que *relativizar* en su pura objetividad respectiva. Lo incondicionado estriba en la «existencia», la cual en la realidad histórica se identifica con una manifestación concreta de la existencia empírica. Lo que tiene la preeminencia, no se puede conocer de un modo general sino sólo «históricamente» en la posibilidad presente; pues no se conoce por la intelección sino mediante la decisión en el origen.

Pero lo que tiene objetividad no es más que algo general. El *ser-sí-mismo*, como tal sin objetividad, sólo existe ingresando en lo general y se conquista a sí mismo por virtud de la tensión en que está respecto a él. Su propio devenir consiste en desarrollarse en objetividades. La fuerza del ser-sí-mismo no existe más que en la medida en que está en situación de articularse en una objetividad sin ser destruído, de poder someterse hasta la obediencia consciente en relación con las finalidades finitas sin renunciar, por eso, a la libertad de la decisión autónoma en lo absoluto.

No hay ser-sí-mismo que se aisle y cierre. Puesto que la «existencia» vive siempre en la rigidez de lo general, guiada por lo legal, y de la sustancia de la idea que puede quebrantar y superar, pero no dejar de lado, se hace problemática para sí misma en la medida en que prescinde de tales supuestos y armazones que se podía esperar fuesen para ella objetividades válidas en su situación fáctica.

En lugar de recorrer el mundo inmenso de la religión [1], del Estado y de la cultura, veamos la significación que tienen para la «existencia»:

[1] Para la objetividad de la religión véase el capítulo «Filosofía y religión» en la primera parte de este libro.

1.° La pretensión *ideal* de la objetividad en la forma del deber-ser ético.

2.° Su pretensión *real* como realidad empírica en la forma de *Estado* y *sociedad.*

3.° La pretensión que exige, y por esto es *formativa,* la recepción del contenido transmitido en la forma de *cognoscibilidad*: la objetividad del hombre se amplía *en la historia,* en la cual la totalidad de la existencia empírica humana, desde el principio al fin, es investigada en la medida que es accesible, e imaginada en la medida que no lo es; y se condensa haciéndose imagen: la *grandeza personal,* como figura humana, permite ver lo que el Estado, la cultura y la religión son en su fundamento, de otro modo inaccesible. En ambos casos, el contenido conocido del ser del hombre se convierte en la posibilidad para la «existencia» que lo conoce.

PRETENSION DEL DEBER-SER

Yo no actúo racionalmente cuando actúo de un modo ciego y casual. En cuanto que me doy clara cuenta de lo que quiero y de qué camino elijo para llegar al fin, pongo a mi acción en *conexiones* por la elección de los medios apropiados para conseguir la finalidad todavía incuestionada y por la pregunta por la finalidad misma. Para mi acción busco la objetividad orientadora como un *deber-ser.* Pero al preguntar entro en lo que no tiene término, pues ninguna finalidad es fin último para un saber en el mundo; toda finalidad queda sometida de nuevo a la misma pregunta: ¿para qué?

Al actuar tengo conciencia de hacerlo *debidamente* dentro de las previsiones calculables en general de mi existencia empírica y sé cuando mi acción está determinada, como debida, por una ley general. Cuando se presupone una finalidad estos medios son los debidos, los demás falsos: el deber-ser es relativo a la finalidad. Pero cuando se pone en cuestión la finalidad misma, la cual ya no es medio, entonces puede reducirse a nada o bien tiene que ser absoluta: con esta finalidad está vinculado para mí un deber-ser *incondicionado,* al cual yo me sé ligado en el tiempo y para la eternidad. Yo actúo entonces como verdaderamente yo mismo, no porque esa acción me complazca, sino porque tengo la conciencia

de hacer para siempre lo que es debido. Actuar caprichosamente perturba mi conciencia moral y corrompe la fuerza de mi ser: me hago violento o vacilante e indeterminado. En cambio, actuar, porque así es lo debido, proporciona una conciencia de que tengo que actuar así porque así debo hacerlo. El «tener-que», surgido de la «existencia», habla en la conciencia moral como deber-ser, cuando su contenido cobra expresión objetiva.

1. El deber-ser objetivo y el existencial.—Si el deber-ser es un mundo ya existente de leyes del obrar valederas éticamente, conforme a las cuales tengo que conducirme, entonces es pura objetividad. En cambio, el deber-ser existencial existe en la forma de la apropiación por una subjetividad que se contrapone como objetiva, gracias a lo cual podemos conocerla. Si el deber-ser objetivo encuentra apropiación, entonces ya es decisión de la «existencia», desde la cual la ley del deber-ser en esta situación «histórica» es concebida como expresión de su querer, de tal suerte que la subjetividad se sabe determinada por un deber-ser emanado del origen del «tener-que». Como posible «existencia», el deber-ser me proporciona claridad y decisión en mi subjetividad, porque me siento afectado por lo esencial cuando oigo que el deber-ser me requiere. Como sujeto, estoy tranquilo cuando obedezco, inquieto cuando resisto, lleno de entusiasmo cuando estoy de hecho en consonancia con el deber-ser. Pero, como posible «existencia», también tengo fuerza para defenderme contra todo deber-ser fijado objetivamente, formulado como ley, cuando no se me presenta como aquel deber-ser que yo mismo soy para mí. «Existir» significa desear la objetividad y reconocerla, pero sin dejar subsistir la objetividad más que en la medida en que es la verdadera expresión del camino existencial para esta subjetividad.

Si hay verdad existencial en la acción libre, que no es coacción por parte de un extraño sino *unidad de la voluntad propia* con la inflexibilidad de un *deber-ser atendido*, lo que como tal verdad ya no puede ser concebido en general tiene que quedar, desde luego, inaccesible para el pensamiento. Si la inteligencia disociadora ataca esta unidad, su verdad tiene que disolverse como si no existiera en absoluto. Entonces el deber-ser, según la ley de validez general, se separa de la voluntad, en tanto que capricho, y la unidad ya no es más que la obediencia reacia de lo uno respecto a lo otro. Estos tres modos separados de la existencia empírica: ley

fijada, capricho y obediencia reacia son, como tales, desviaciones de la «existencia».

La ley, como pura objetividad, se convierte en un mecanismo muerto. Como coacción exterior de un mandato exige ciega sumisión. Lo que era forzosidad que la posible «existencia» escuchaba como su verdadero ser-sí-mismo y se objetivó en el deber-ser, se convierte en exterioridad rígida. La ascensión al ser-sí-mismo se convierte en la voluntad imperiosa de una vacía necesidad de orden y de forma.

El *capricho* es la voluntad egoísta, que no brota de la necesidad de un «existir» que impulsa hacia la objetividad, sino de la vitalidad de una mera existencia empírica. Se sirve de las objetividades del deber-ser y las rechaza del mismo modo, fundamentando siempre en forma sofística sus arbitrarias finalidades.

La *obediencia reacia* sigue al deber-ser como a un extraño. La existencia empírica, en la que la posible «existencia» no se oye y no encuentra ningún camino y, sin embargo, se da cuenta de no estar determinada, busca como salvación la sumisión.

Contra la ley muerta se alza la «existencia» con sus posibilidades rebeldes a toda determinación rígida; contra el peligro del capricho caótico, el sentimiento de la ley; contra la obediencia, el despertar del ser-sí-mismo.

Pero el capricho y la obediencia son afines en su contraposición. No conocen la objetividad del deber-ser como la suya sino como extraña. No sólo el capricho se hace sofístico; también la obediencia trata de doblegar y arreglar a su grado en el ámbito de la objetividad lo objetivo a que obedece. Pues en lo que es meramente objetivo es posible la reflexión sin término que lo pone todo en cuestión, porque ninguna objetividad, en tanto que fijada, es absoluta y valedera para todos los tiempos, sino que cada una es singular y ocasional. Por el contrario, en la objetividad aislada los mandatos éticos, que en su mayoría son prohibiciones, son equívocos.

2. Un ejemplo: no mentirás.—No sólo asiente todo el mundo al precepto: no debes mentir, sino que se siente requerido interiormente por una verdad. Pero inmediatamente comienza a limitar su alcance por medio de argumentaciones objetivas: Son permitidas las mentiras necesarias cuando son indispensables en interés de otro, por ejemplo, para salvarle la vida. Las mentiras en favor de la patria no sólo son permitidas sino que, en ciertos

casos concretos, se las exige. Decir siempre la verdad francamente es inmoral. No sólo se puede callar sino que, cuando el callar sea un decir, se debe decir precisa y directamente lo falso si así lo exige un alto interés.

Respecto a estas limitaciones objetivas de la prohibición y estas justificaciones de la mentira, hay que decir que tales razonamientos nunca convencen de veras. Quien ha sido una vez poseído por la posibilidad de decir exclusivamente la verdad, siempre recelará de tales razonamientos que se amoldan a las realidades y engañan acerca del origen del deber-ser. Pues ¿quién decide si el bien de la patria o la vida de otro exigen la mentira, quién decide si la patria y la vida de otro están entre los modos de «existencia» respecto de los cuales puede ser exigida la renuncia a la veracidad? Cuando yo digo que hay casos en que puedo mentir, nadie sabe ya con seguridad si yo considero que tal caso se produce respecto a él; la confianza con que se espera la verdad cesa entonces. Cuando miento, en el mismo instante pierdo, ante mí mismo, la dignidad que poseo cuando yo sólo digo en absoluto lo que tengo por verdad. Yo me he doblegado a un poder que pudo imponerme la mentira. Por esta razón los filósofos han prohibido con un radicalismo absoluto la mentira: la mentira es, en tanto que acción, una contradicción en sí misma y anula toda moralidad.

Si miento, no lo puedo justificar. El intento de traer a la objetividad lo que he hecho con la mentira, puede muy bien dilucidar y profundizar lo que era realmente, pero no deducir de ello ninguna ley. Por el contrario, la ley «no debes mentir» subsiste como ley ineludiblemente general. La cuestión es sólo la de si puede haber una acción verdadera, existencial, que *no* sea concebida como verdad partiendo de una ley general y que, por tanto, no puede ser formulada en su autenticidad y, en consecuencia, no es ejemplo. Esta cuestión tiene que quedar en suspenso. Objetivamente habría que negarla. Pero esa pregunta no pretende saber objetivamente sino penetrar con su mirada en un «existir» que en su subjetividad y objetividad —y moviéndose en ambas— no puede manifestarse adecuadamente por ninguna de ellas y, sin embargo, para sí se realiza en la certidumbre del deber-ser de tal modo que no es accesible a una generalización. Sólo se puede dilucidar sin definir:

Un hombre absolutamente franco, siempre veraz, salvo cuando en ciertas condiciones favorables y transitorias de vida se en-

cuentra en posición materialmente segura, será indefectiblemente arruinado por los otros. No puede contar con que le aborden de la misma manera. Por tanto, hay una diferencia esencial en si el otro al que yo me dirijo sinceramente, me responde en comunicación al mismo nivel y con idéntica intención o si, como la «Naturaleza», se me contrapone como extraño. Aun el más veraz no repara en emplear engaños y ardides, por ejemplo, contra los animales peligrosos. Cuando el hombre se me acerca en la actitud tácita y semi-inconsciente del *homo homini lupus*, estoy perdido también frente a él como frente a los animales si no soy precavido y acepto el combate. Pero si el hombre se me acerca como posible «existencia», que se dirige como él mismo a mí mismo, entonces, aun en el caso de la máxima deficiencia y constante desviación, la situación es, en principio, distinta: yo me puedo confiar a la razón y la posible «existencia» del otro en la medida en que yo las aporte, es decir, sin condiciones, no en el sentido de cálculo reflexivo sino en el sentido de la mutua posibilidad de corregirnos por virtud de nuestra disposición sincera.

Hay la posibilidad de una existencia empírica de absoluta veracidad con el peligro o la certidumbre de perecer, como hay también una existencia empírica de posible santidad, la cual, cuando no cede a ningún compromiso, siempre puede naufragar. Con la existencia empírica está ligada una insuprimible conciencia de culpa. Es en esta solamente donde se funda el miedo de expresar como exigencia absoluta tan justo precepto como el de «no debes mentir». Precisamente quien le formula a la ligera, quien probablemente con cargante alarde actúa conforme a él, suele incurrir de la manera más grave en la inveracidad y tanto más ostensiblemente cuando la actitud de exhibir solemnemente la veracidad y el énfasis redundante parecen decir lo contrario.

La absoluta veracidad de la «existencia» no puede caracterizarse objetivamente, es decir, tan sólo por virtud de las acciones exteriores. El que no quiere mentir nunca *objetivamente*, se vale de infinitos sofismas y justificaciones, de explicaciones y olvidos y de una reserva que extiende como una niebla sobre toda su vida. En cambio, quien *de veras* no quiere mentir evita la niebla. El se sume en su existencia empírica con radical implacabilidad, con la conciencia del primero y último deber: no mentirse jamás a sí mismo, ni al amigo. Aquí está la raíz y el fundamento de toda veracidad, su cumplimiento está exigido absolutamente.

Pero esta exigencia de veracidad, precisamente se afloja en su propio criterio cuando no se realiza la comunicación: contra la existencia empírica enemiga absoluta empleo ardides; contra los simplemente conocidos, contra los que me abordan superficialmente empleo el silencio; contra muchos, las semi-mentiras convencionales en reciprocidad. La veracidad exige reconocer como un hecho que se miente dondequiera. La veracidad exige tener como posible que la mentira puede ser en ciertas situaciones una acción veraz, pero sin que por eso sea verdad en el sentido de ley válida objetivamente.

No hay más que auxilios pasajeros para separar a los que me pertenecen y las masas en su debilidad, impulsividad y deslealtad. Separar una moral interior de una moral exterior es una facticidad empírica-sociológica; es un recurso cuando no se desea la ruina de un grupo vinculado entre sí existencialmente, cuando, por tanto, la veracidad a todo precio como negatividad acósmica parece insincera. Siempre subsiste la pretensión de que toda existencia empírica humana, como ente racional y como posible «existencia», puede transformarse, entrar conmigo en otra relación, y acaso llegar a ser amigo. El hombre está frente al hombre en una pretensión insuprimible de reciprocidad. Incluso cuando alguien, abordándome amistosamente, me dice cosas lisonjeras pero al mismo tiempo frente a otros me niega y dondequiera aprovecha la ocasión para, de paso, actuar contra mí; cuando mediante preguntas aparentemente fortuitas me extrae lo que quiere saber, dejándome, sin embargo, completamente a oscuras acerca de lo que hace y quiere, nunca puedo, sin embargo, poner el punto final diciendo: no hay que darle vueltas, se ha acabado; sino que siempre, donde el hombre existe, todo es posible, sólo en la situación puede ser necesaria una acción concreta que se convierta en culpa y, sin embargo, sea verdad para una existencia empírica temporal en el mundo.

3. Preceptos éticos y preceptos jurídicos.—Las leyes del deber-ser, que como el precepto «no mentirás», rigen como objetivas, formulables en general, en su aislamiento objetivo ya no son puramente éticas: como tales reciben el carácter de preceptos de derecho. En tal calidad son, por así decir, mecánicas, muertas, dicen siempre lo mismo y significan, cuando son obedecidas, la posibilidad de calcular las acciones. Parecen entonces absolutamente válidas. Unicamente les falta para su vigencia la fuerza coactiva

que es propia de los preceptos jurídicos cuando son derecho positivo. Así, pues, los preceptos éticos no son en absoluto unívocos; no es posible subsumir bajo ellos racionalmente de un modo directo y sencillo. Necesitan interpretación, no sólo como los preceptos del derecho mediante consideraciones objetivas, sino por la resonancia de la subjetividad que se transforma por virtud de la libertad. Así, ni válidos ni inválidos, antes bien imprevisibles, son, sin embargo, ciertos en su contenido suscitado por la exigencia.

Si, no obstante, en el análisis de los preceptos éticos se llega a una doble moral que destaca a un pequeño grupo de hombres sobre el resto, esta apariencia engaña. Los preceptos éticos no se pueden limitar ni someter a condiciones como los preceptos del derecho —entonces serían manejados a su vez como preceptos jurídicos—, sino que pueden moverse en su dialéctica objetiva para hacer sentir existencialmente la incondicionalidad que en ellos se expresa.

Objetivamente no hay más que un único obrar verdaderamente moral, que en sus reglas *generales* es reconocido por *todos* los hombres del mismo modo: no matarás, no mentirás, no robarás, no cometarás adulterio, etc. Son preceptos comprensibles externamente, que no se presentan en la historia cambiando de modo arbitrario, sino que, limitados en sus modificaciones, expresan como válido algo humano de carácter general. A menudo han sido negados, pero vuelven a emerger de nuevo espontáneamente y como evidentes. Sin embargo, en primer lugar, *no son absolutos*, porque entonces el único camino del «existir» sería vivir según ese deber-ser general y objetivo y, en segundo lugar, son *demasiado poco*; necesitan de la libertad para apropiárselos «históricamente». Objetivamente no hay más que una moral válida de preceptos generales. Pero la validez objetiva no agota lo que es la verdad de la acción existencial en la conciencia de su deber-ser. La objetividad procura una falsa incondicionalidad de consecuencias externas racionales, suministra lo debido que en apariencia está ahí como una cosa constituída. Pero lo justo sólo existe en la tensión de la lucha, no sólo en la lucha de lo válido con lo instintivo, sino esencialmente en la lucha de lo objetivo contra lo subjetivo y de lo objetivo consigo mismo. Lo que solamente es objetivo reclama validez general; la «existencia» quiere la verdad en la subjetividad y objetividad. Aunque sólo hay una moral, sin embargo, frente a lo que es general objetivamente, hay la *excepción*. La excep-

ción es, conforme a su esencia, lo que no se puede fundamentar; por tanto objetivamente no sólo es incierta, insegura, sino, por el hecho de estar contra la objetividad, absolutamente problemática. La excepción tiene que arriesgarse, y experimenta dos cosas: el auténtico ser-sí-mismo como verdad y, en tanto que no puede justificarse objetivamente, la culpa. No se manifiesta voluntariamente a cualquiera; le repugna la imitación. No se puede objetivar en un precepto general como el de que «en tal caso lo debido es esto o lo otro», pues no se la puede trazar ningún límite. La acción excepcional se dirige a la propia responsabilidad y al propio peligro sin ejemplo ni generalidad. En el caso de darse a conocer exteriormente, su acción, si estuviera en contradicción con el sentido común, con las reglas sociales o las leyes penales, quedaría castigada mediante la burla, la exclusión o la pena, a causa de la arbitrariedad de sus decisiones absolutamente prohibida a los hombres en la sociedad. Podría ser que las acciones más veraces auténticamente existenciales sean aquellas que tienen un rasgo de esta inobjetividad, el cual si no se hace visible es porque no entra en conflicto directo con una ley objetiva.

4. Deber-ser y trascendencia.—El deber-ser en su objetividad es, como existencial, la fuerza irresistible de la exigencia de la presencia de mi ser-sí-mismo en mí. Dondequiera que soy propiamente yo mismo, sin embargo, no soy sólo yo solo. De aquí que yo sienta dentro de mí en la incondicionalidad del deber-ser, la *trascendencia*. Es la incondicionalidad en el auténtico deber-ser la que, en lugar de tomarlo como escrito cifrado, el cual es incomparable, hizo aparecer el deber-ser como mandato de la divinidad. El imperativo del deber-ser ya no es la palabra de Dios; Dios queda, como tal, oculto. Sólo la fe ingenua y la petulancia lo usurpan para sí. El deber-ser incondicionado es el deber-ser autónomo de la libertad de la «existencia», que se escucha a sí misma, y en él está en relación con su trascendencia. Lo que ella escucha como lo justo es su ser-sí-mismo. Que Dios lo quiere es la expresión peligrosa y discutible de la seguridad metafísica de la «existencia» cuando ésta se mantiene fiel a su fundamento más íntimo.

5. El sentido de la exigencia.—Con el deber-ser está enlazada una exigencia. Lo que tiene validez general, que reviste la forma de un precepto del derecho, es algo impersonal que se espera de todos los hombres. La *auténtica* exigencia tiene el carácter de

ser exigencia mía a mí mismo, y se extiende solamente a aquel con el cual, como posible «existencia», entro en comunicación. Yo exijo, desde la posible «existencia», cuando experimento o espero del otro lo mismo y al mismo nivel. No se exige en su objetividad lo que está formulado en general, sino siguiendo ese camino, mediante ello, una apropiación y un ser-sí-mismo; no la exterioridad de la obediencia sino la interioridad del «existir». No es un exigir a distancia, no es saber mejor, no es tampoco un conducir, sino que es, por así decirlo, a modo del soliloquio de la conciencia consigo misma; no es un exigir como anticipación de lo determinado sino que en la comunicación una conciencia absoluta entra en contacto con la conciencia absoluta aunque esta misma sea incomunicable.

Las *condiciones* para que sea posible tal exigencia no se pueden formular objetivamente; sólo son expresables en la apelación. Son: la sinceridad, la reserva mental de que todo decir puede ser corregido, el hablar con la responsabilidad de lo dicho, que se ha pensado seria y no fortuitamente; la liberación de la voluntad egoísta que, como pretensión de prestigio y querer tener razón a toda costa, distanciaría inmediatamente; la ausencia de toda medida defensiva, como por ejemplo, que se exija falsamente que no se deba entrar en mayor intimidad; la imposibilidad de traicionar por el silencio, por conversaciones desviantes con un tercero, un arreglo inteligente de la relación; la conciencia de no ser en absoluto sin el otro lo que se es; y aún más: el sentido de la situación, de la sazón, de las formas, y de las inevitabilidades anímicas de nuestra existencia empírica; no exigirlo todo como presente en todo tiempo, pero no olvidar nunca lo propio y lo auténtico como supuesto simple, y, sin embargo, despertarlo siempre de nuevo en sí mismo y en el otro.

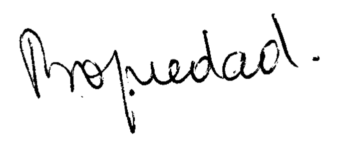
6. Posibilidad de una ética filosófica.—Cuando los rígidos mandatos y prohibiciones, que se pueden pensar racionalmente y aplicar como preceptos del derecho, han perdido su carácter absoluto, no queda a la posible «existencia», por virtud del filosofar, una ética posible que declare lo verdadero, sino una ética que suscite, tanto más decisivamente en el ser-sí-mismo, el contenido mediante la dilucidación dialéctica. Esta ética no se podría bosquejar abstractamente sino que tendría que concebir el deber-ser en la realidad empírica de la comunidad de la familia, de la sociedad, del Estado, de la religión, por último, en el ámbito de lo producido y

comprendido en la cultura que comunica y liga a los hombres. En la concreción del contenido real esta ética se dirigiría a los orígenes del hombre en su ser-sí-mismo, en cuanto que ellos penetran en todos los sentidos la posibilidad de actuar en el mundo histórico. Como supuestos de su pensamiento, esa ética estaría dispuesta a reconocer y admitir lo que es real sin poner absolutamente la realidad de la existencia empírica como criterio y fuente; además, en la reflexión infinita, cuyo preguntar e imaginar no conoce límites, la concienzuda separación de la violencia demoledora y de la incondicionalidad creadora; finalmente en el hablar y el escuchar el encuentro del fundamento de un ser-sí-mismo que existe y responde de sí mismo. Esta ética no podría, por tanto, moverse en un único plano de lo general. Su dilucidación de toda realidad activa tendría que abarcar tanto a los hombres selectos que se destacan sobre la posibilidad media como al germen más primitivo del ser-sí-mismo en su despertar, la clara ascensión y la irresolución que se embrolla en sí misma; en suma, todas las variaciones, grados y matices que no se pueden fijar objetivamente pero que penetran toda la vida humana.

LA PRETENSION DE LA REALIDAD DE LA EXISTENCIA EMPIRICA EN EL ESTADO Y LA SOCIEDAD

No hay existencia empírica humana más que en la sociedad. Esta ha sido para todo individuo la condición material de su desarrollo. Ella le proporcionó las condiciones de vida y la tradición por virtud de la cual despertó espiritualmente y llegó a ser lo que es. Y sigue siendo la condición de su existencia empírica: la llevaría consigo aun en el caso de que se pudiera encerrar solitario en un isla.

La sociedad existe objetivamente en las instituciones dadas en cada caso, en las profesiones y funciones, en el Estado, en las exigencias que rigen como evidentes para el modo de comportarse. Pero estas objetividades sólo son reales en el querer y actuar de hecho de los individuos que viven en ellas, mediante su realización sobre la base de las subjetividades. La sociedad es una totalidad de realidad empírica que está frente al individuo, el cual puede elegir entre anularse excluyéndose en su subjetividad o, ingresando en la objetividad, desarrollarse en ella.



La objetividad de la sociedad es la *realidad empírica* envolvente, en cuanto que es el *mundo de los hombres*. Si quiero hacérmela objeto e investigarla, puesto que yo también tengo la posibilidad de salir de ella, entonces no es nada más que objetividad. Pero es algo más que esto —a saber, objetiva y subjetiva a la vez—, cuando vivo en ella. Pues es el escenario de la posible «existencia» y manifestación de una trascendencia cuando de modo auténtico estoy realmente en ella.

A) *La importancia existencial del Estado y la Sociedad.*

1. Elementos del cuidado de la existencia empírica (dominio, propiedad, orden).—Si no hubiera más que «existencias» perfectas en la infinita transparencia de su comunidad, no habría existencia empírica. Pero en ésta hay, juntamente con la resistencia de lo que no tiene «existencia», la imperfección de toda «existencia»: Es preciso crear primero el *espacio para la «existencia»*: yo quiero *dominar* cuando no puedo amar en comunicación existencial, porque el dominio es necesario para ampliar la existencia empírica en que la «existencia» debe realizarse.

Esta *voluntad de dominio* se sitúa despreocupadamente frente a la Naturaleza; con ésta no es posible más que esta relación, pues aun la relación contemplativa es una forma de dominio. Pero frente al hombre la voluntad de dominio es consecuencia del fracaso propio y del fracaso de los demás; es inevitable; sin ella la existencia empírica humana no es posible de hecho, porque se disolvería en la anarquía de la lucha por la existencia de todos contra todos: el dominio, el mando, es quien dirige la creación objetiva en la cual sólo una ordenación del conjunto proporciona a cada individuo su espacio real.

El ser-sí-mismo necesita y quiere un margen de existencia empírica en el cual le corresponda el *poder de disposición* sobre las cosas como sobre lo que no es el hombre. Este poder de disposición es la *propiedad*, cuando está limitado por el poder de disposición de otro. Es el sentimiento de la propiedad que hace posible la realidad empírica del ser-sí-mismo: el trato con las cosas que están en mi poder, la objetividad de mi hacer en lo producido con la materia de las cosas, el desarrollo de mi propio mundo, tal como está penetrado «históricamente» en la continuidad de mi

vida. Por su virtud es posible el plan y el sentido de la vida para una duración limitada; el heredero recibe con estos supuestos, y sobre la base del trabajo ya hecho por el padre, la obligación de concebir su posibilidad, y la responsabilidad para con sus descendientes de que les da también una base. Por esta razón hay en la satisfacción de la propiedad, que al principio no es más que el goce del poder de disposición, un noble orgullo por la pretensión y la oportunidad que existe en la propiedad. El que hereda y el que adquiere no viven al día sino en la perspectiva histórica, partiendode lo recibido, hacia la posibilidad futura. De aquí también, de hecho, un respeto ante el propietario, incluso en la lucha sistemática contra la propiedad privada, y de aquí, dondequiera, el desprecio hacia aquel que malbarata frívolamente su posibilidad y la de sus descendientes.

Puesto que la existencia empírica del hombre en el mundo está vinculada a la propiedad, la única cuestión es cómo se adquiere, limita y reparte esta propiedad, y cuál pertenece al individuo, a la familia, a los grupos mayores, al Estado. La abolición de la propiedad significa su restablecimiento en una nueva forma. Existe allí donde el poder de disposición no corresponde a todos sino a ciertos y limitados individuos. Lo que pertenece al Estado está sometido, bajo ciertas condiciones, al poder de disposición de sus funcionarios. Por mucho que sea lo que se convierte en propiedad de amplias colectividades, siempre queda un espacio privado de existencia empírica, aun cuando sea estrecho, o en otro caso, el hombre deja de poder ser él mismo y se convierte en esclavo de aquellos que, en nombre de la colectividad, disponen de la propiedad común.

Por el hecho de que la propiedad aumenta, en parte, por la suerte y el azar, en parte por la astucia y la violencia, en parte por los beneficios del trabajo metódico y, en cada caso, crea diferencias jerárquicas que, juntamente con el espacio empírico, también hacen posible a toda «existencia» su realización sustancial en formas diferentes, por ese hecho están vinculados a la propiedad el odio y la envidia, la angustia por su seguridad, la altanería de unos y la impotencia de otros; nadie está enteramente asentado sobre sí mismo sino en la conexión de las generaciones o en el caos de recibir sólo momentáneamente y disipar una propiedad, de lo cual nada justo puede provenir.

En esta situación de la existencia entera del hombre que está

vinculada a la forma de la propiedad, una santidad desasida del mundo puede basarse en la idea: la abandono para escaparme del mundo. O bien el hombre sin fortuna puede decir: la suprimo para que nadie la tenga y ninguno pueda ser más que otro. La justicia que pretende un reparto «equitativo» se hace inmediatamente injusta cuando cree instituir de hecho ese reparto. Pues comoquiera que la injusticia, aunque sea combatida, siempre rebrota en la ordenación del conjunto, se pregunta solamente en qué forma hay que soportarla. De aquí también que a la propiedad esté vinculada la culpa que es inevitable cuando se ha aclarado la situación límite de la «existencia» en la realidad empírica.

Pero la pretensión de la objetividad de la propiedad es, no sólo comportarse respecto a ella con la conciencia originaria de la propia existencia empírica, sino hacerla servir en el sentido que es el único para la «existencia»: promover la posibilidad más alta del hombre.

La propiedad está siempre ligada a la totalidad del *orden* de la sociedad.

El hecho de *que* yo quiera orden expresa la voluntad de la «existencia» a realizarse en el mundo. El dominio es condición de un orden; dentro de él, la propiedad es la condición para que el individuo disponga de un margen de existencia empírica en que vivir. Así, pues, el valor de la forma y la ley en la institución no es cosa externa para quien vive en el origen de su sentido: su obediencia no es formalismo sino la cosa misma, cuya firmeza exige que no pueda ser trasgredido aquello cuya seguridad inviolable significa la conservación y conexión del conjunto para la realización del hombre en él.

La *forma* en que quiero la ordenación, en la cual es posible la pretensión de propiedad como libre dominio del respectivo espacio empírico para que se despliegue la propia «existencia», significa no sólo la forma cómo deseo la institución y el gobierno de las cosas humanas en conjunto, sino también la forma cómo deseo a los hombres en tanto que individuos: yo deseo las normas de ordenación en las cuales la dignidad del hombre, que se me ha hecho visible, sea posible del modo más ilimitado. Pero esto no lo conozco conforme a un plan general para siempre y para todos, sino, sobre la base del respectivo saber intramundano, tan sólo en la situación «histórica», y con resultado decisivo, tan sólo en el

momento, para aquello que ahora se ha de hacer, se ha de exigir, se ha de desear.

La pretensión de la objetividad de la realidad empírica se puede aclarar filosóficamente en su aspecto general, pero sin que de ello fuera a deducirse un actuar concreto.

2. EL IDEAL DEL ESTADO-BENEFICENCIA MUNDIAL. — En cuanto que la objetividad de la existencia empírica en el mundo como sociedad es la totalidad de los *cuidados y seguridades de esa existencia*, se puede idear una construcción cuyo objeto sea conservar y ampliar la existencia empírica, en el sentido de salud y dicha para todos los individuos mediante la satisfacción universal de las necesidades, y cuyos medios sean juzgados según su utilidad para conseguir esta determinada finalidad de un modo continuo y palpable. La perduración, la amplitud y extensión de la vida y de la visión son fines últimos; el poder y la disposición sobre los bienes materiales son los medios. Este es el ideal de un Estado-beneficencia universal.

Estas finalidades que, en su totalidad, significan una vida general, igual dondequiera, que sólo se puede aumentar cuantitativamente, son, en efecto, una condición para toda existencia empírica. Toda existencia empírica tiene que quererlos. Si pretendiera negarlos en absoluto, tendría que perecer. Pero, no obstante, no pueden ser los fines últimos; un mundo en que se realicen por completo nada más que finalidades generales se patentiza como insostenible por sí mismo.

a) Tal mundo *no se puede imaginar concretamente.* Cierto que su finalidad parece muy clara: el seguro goce de la vida para todos. Esto supone la satisfacción de las necesidades. Los productos que para ello son necesarios no se pueden obtener sin trabajo. De aquí que se trate de obtener un *máximo de productos* con un *mínimo de tiempo de trabajo.* Para conseguirlo, los medios son: tecnificación del trabajo mediante inventos que sirvan para racionalizarlo por la suma simplificación del proceso de fabricación, eliminación de todos los eslabones intermedios superfluos, producción en masa con arreglo a tipos. Además ha de cuidarse de la *alegría en el trabajo*; es decir, procurar un estado psíquico en el cual el trabajo se realice sin pena con un mínimo de resistencia y con una conciencia —por ejemplo de servir en su puesto— que al menos proporcione un cierto sentimiento de que se realiza algo con sentido. El *examen de las aptitudes* pone a cada uno en su debido

lugar. La *regulación de los nacimientos* cuida de que el número de los descendientes sea suficiente, ni demasiado grande ni demasiado escaso.

Pero por mucho que este ideal sea imaginado y realizado a trozos, *nunca* llega a ser una *realidad consistente*, sino que constantemente vuelve a derrumbarse. Las condiciones permanentes necesarias para su existencia están sometidas a cambios imprevisibles. El desigual crecimiento de los grupos de población, la pérdida de grandes masas humanas a causa de acontecimientos naturales y enfermedades, una multiplicación de la población que rebasa el límite del abastecimiento posible, el descenso de la población por la disminución de los nacimientos, crean situaciones que ya no se pueden dominar racionalmente. Se agotan las fuentes de primeras materias. Nuevos inventos técnicos arruinan la realidad existente. Los trabajos siempre permanentes y que resurgen siempre en formas nuevas, inevitables para la existencia empírica de todos, los cuales ponen en peligro la vida del trabajador, y más o menos empobrecen su existencia empírica, tienen que ser realizados forzosamente. La racionalización tropieza con los límites de las cualidades personales de los hombres, las condiciones de la mayoría y las capacidades de los que se presentan como directores. La ocasional organización del conjunto, sea gobernada desde un centro o producida de hecho por una vaga cooperación, pone a la luz imprevistas perturbaciones: falsas distribuciones, paro en el trabajo y las miserias consiguientes. La situación cambia con distintos y nuevos conocimientos y con la conciencia de las generaciones recien llegadas. Se modifican los hombres en sus cualidades raciales y, juntamente con el contenido de la tradición trasmitida, de una generación a otra. Cambia incluso aquello en que sienten alegría. Por mucho que consigan las ordenaciones, para todo individuo la enfermedad y la muerte son el límite de su bienestar, para todos la inevitable selección de los hombres, el aplastamiento por una coacción siempre necesaria y, por último, la violencia de las guerras. Por mucho que se quiera representar un estado duradero, incluso sobre el supuesto de un conocimiento perfecto, siempre hay algo que desafina a causa de la sinfinitud de todas las condiciones que cambian incesantemente.

b) Si se pudiera imaginar cabalmente que se realiza la satisfacción universal de las necesidades en una *situación estable* de la existencia empírica de la humanidad en el mundo, el hombre segui-

ría *sin satisfacción*. Ya desde el punto de vista psicológico es imposible la satisfacción por el mero goce de la vida. A la saciedad y la regularidad sigue el hastío; la necesidad de cambio es elemental. Es cierto que puede seducir por un momento al hombre en su miseria la idea de una situación estable. Pero en la dicha de la perfección, su existencia empírica le resultaría aburrida. Si la idea fuera creída en serio o se la concibiera como inevitablemente verdadera, acabaría por ser insoportable la conciencia de que las cosas seguirán existiendo siempre como ahora. Ya en medio de la regularidad de nuestro mundo de miseria, el placer de la aventura, de la vida peligrosa, de lo inesperado e imprevisible, quebranta el orden que trata de consolidarse. La seguridad de la existencia empírica del término medio se desprecia y, en cambio, se ama lo extravagante como tal. Lo que de este modo el individuo, movido por su subjetividad ciega para el conjunto, saliéndose de su aburrimiento, realiza sólo en el vacío contra las ordenaciones del mundo, se convierte de hecho en cabal y henchido presente, incluso para una subjetividad que tiene a la vista el conjunto de la objetividad y vive en él. Este conjunto, opaco en su origen y su futuro, está en constante agitación; parece algo así como una única e inmensa aventura de la humanidad, la cual, empero, se ha emprendido precisamente porque el camino en la objetividad y la ordenación se ensaya de hecho hasta el límite posible. Pretender la duración y la consistencia significa sufrir el verdadero y necesario fracaso. La aventura de la subjetividad aislada es, de cierto, un fracaso anticipado y, por tanto, falso, sin necesidad, pero la *conciencia del destino* del hombre en la marcha de las cosas es la verdad que sobrepasa toda la racionalidad del Estado-beneficencia, y que se realiza en el hombre que es sí-mismo entrando sin reservas en la objetividad íntegra.



c) Si la existencia empírica inmanente en el mundo fuera perfecta, el hombre estaría en ella sin *dignidad*. La finitud en tanto que felicidad inmanente, es envilecedora cuando se convierte en el fin último: el hombre pierde entonces su trascendencia. Esta felicidad inmanente le pertenece tan sólo como reflejo del auténtico ser, como una realización de su presencia en el mundo bajo condiciones limitadoras, como serenidad fundada en la conciencia de que la existencia empírica temporal es, en absoluto, fugaz, y fracasa.

3. Los límites de la beneficencia mundial en la «existencia».—Así, pues, el mundo de la sociedad humana no se puede

cerrar de hecho en sí mismo, ni, desde el punto de vista existencial, es un posible fin último, sino que en él se manifiesta lo que como fin no puede ser querido. Es cierto que para vivir tenemos que aspirar a nuestro estado ideal eudemonístico, pero esta aspiración y su realización relativa no son más que un «existir», el cual, fracasando como existencia empírica temporal, puede llegar a estar cierto de sí mismo precisamente en el fracaso, y presupone la realización incondicionada e ilimitada en la objetividad de la realidad empírica. Todas las utopías inmanentes de una realidad mundial definitivamente justa son una traición a la «existencia», pero como lo son también todas las disipaciones subjetivistas de la propia existencia empírica en un juego aventurero.

Al representar la objetividad de la sociedad como la seguridad común de la existencia empírica se nos presenta inmediatamente a la vista la *economía*. Esta procura los medios materiales y con ello la satisfacción de todas las necesidades vitales. Dada la limitación de lo económico y el hecho de que en la sociedad también se trata de algo diferente de la existencia empírica y el deleite, la finalidad se amplía: en el aparato también tienen su puesto las «*tareas de la cultura*». La educación, como mediadora de la tradición y como adiestramiento de la capacidad de rendimiento en servicio de la totalidad, el cuidado de los goces espirituales por medio de los museos, bibliotecas, teatros, exposiciones; por último, la orientación y el entretenimiento gracias a los periódicos se convierte en un hacer guiado por un plan. Además, no sólo se asegura, dentro de ciertos límites, la existencia empírica por virtud de una forma de la propiedad sino también la forma de convivencia en el matrimonio y la familia y en las múltiples relaciones de los hombres; incluso el culto religioso queda protegido como todo lo que fomenta la sociedad o no la perturba. La lucha y la guerra son consideradas como algo que debe ser eliminado porque no tuvieron por qué existir.

Si de este modo, en conclusión, todo lo que se presenta en la existencia empírica del hombre en el mundo queda incluído en esta representación de la objetividad, sin embargo, sólo es como lo que se presenta, por tanto exterior, y se articula en ella sólo como medio y como un fin relativo, concebido *sólo como satisfacción de las necesidades*. La sociedad es el mundo de los muchos, como mundo unido y acorde en una «conciencia en general», en los papeles generales que, concebidos como necesidades especiales, son,

sin embargo, sustituíbles. El ser-sí-mismo y la trascendencia no se presentan en ella. Cada individuo es, tras el velo de la realidad objetiva, como el punto oscuro de una interioridad intangible que a nadie importa, a la que nadie necesita acercarse, a no ser que también se presente una urgencia que satisface el sacerdote o el médico de los nervios, aparentemente sin el fundamento del conjunto y, por tanto, teniendo que tener su sanción. La existencia empírica, en tanto que realidad de esta objetividad, es el marco que únicamente llenan la «conciencia en general» y el término medio del ser humano; es el mútuo e indiferente respeto ante lo que hay de incomprensible en el individuo, mientras éste en sus crisis no perturbe a nadie más.

Si se realizase esta pura idea de la objetividad de la sociedad se produciría un *desgarrón en el mundo*: en un lado estaría todo lo comprensible por sus finalidades, la satisfacción de las necesidades mediante la cooperación de todos; en el otro, el caos de las subjetividades oscuras que no se revelan a sí mismas ni a los demás, que no necesitan tener un ser, salvo en la forma de necesidades generales que han de satisfacerse. Sin embargo, si se abre este desgarrón sólo es para ser inmediatamente reconocido como una *abstracción*. Pues *uno* de los lados es la sociedad según se aparece para la orientación intramundana, como aquello de lo que yo puedo recibir desde fuera conocimiento y reconocimiento y que se investiga como producto puramente inmanente y en el cual las representaciones religiosas sólo se presentan como hechos exteriores que tienen ciertas consecuencias causales e inteligibles. El *otro lado* es la sociedad como la totalidad de la existencia empírica, en la forma en cada caso «histórica» —y no sólo exteriormente histórica—, en que las «existencias» se manifiestan unas con otras y en relación con la trascendencia; yo no la puedo conocer. Hablar de lo uno o de lo otro equivale, por tanto, a dar cada vez un salto, sin transición, a través de algo intermedio. En la *realidad* de la existencia empírica lo uno existe por virtud de lo otro; sin embargo, no siempre y no evidentemente. Por el contrario, es posible *separarlos*; la abstracción se realiza: el mundo de la sociedad en que me encuentro patentiza su insustancialidad. El individuo entonces se aparta de él, para estar en él tan sólo externamente como ser vivo, porque técnicamente depende de él. En él, indiferente para el público, sin mirarle, ni pedirle nada, se realiza el secreto ser, que únicamente recibe su contenido de esa negatividad

hacia el mundo; o sea, del carácter puntiforme del sí-mismo con su muerte y su trascendencia indeterminada, que sólo puede encontrar un cumplimiento positivo cada vez más tenue. Esta separación real, en la cual el mundo se reduce a mera mundanidad, su sustancia a la posibilidad del que sólo es individuo, no se puede llevar hasta el fin. Si esa total separación se realizase sería el término de la existencia empírica y de la «existencia». Al ver la dirección que sigue, el individuo siente el *choque* que le invita a *volverse.*

Pues la sociedad, en tanto que realidad, nunca se puede agotar de hecho o cuando se la investiga como objeto del saber intramundano y se la organiza como aparato. La orientación intramundana que se limita a planear tropieza a cada paso con elementos que, ciertamente, pueden ser objetivados como factores causales dados, pero que, vistos desde sí mismos, son el verdadero ser-sí-mismo que nunca puede ser conocido. Se ha trazado y puesto en obra un plan, se ha proyectado una maquinaria y se mantiene en marcha un mecanismo. Pero todo ello es para el hombre al mismo tiempo más que lo planeado y hecho. Su ser en la sociedad se le distiende entre dos polos: una maquinaria que marcha cuando se la maneja, pero que está falta de sustancia, porque carece del carácter de manifestación del ser, y un Otro que, debido a la producción de su aparato, sólo por virtud de su propio ser se le revela como trascendencia. Para una conciencia esclareciente de la posible «existencia», la conciencia de esta polaridad lleva al requerimiento siguiente: que toda objetividad de la realidad empírica no es verdaderamente real más que subjetivada, de suerte que la *«existencia» sólo* se comprende y realiza de un modo *incalculable* como existencia empírica en el tiempo, en la totalidad de lo objetivo y subjetivo. Por esta razón, en todo arreglo y plan meramente inteligente lo que existencialmente es esencial se escapa por entre las mallas, la sociedad únicamente se realiza como una realidad empírica llena de contenido sobre la base de la comunidad sustancial en el ámbito de tal planeamiento que siempre es particular. El cuidado de una organización benéfica general es una meta del hacer social, pero sin que por eso sea el sentido último de este hacer y de la sociedad. Solamente la presencia «histórica» de ese sentido que no se puede conocer en general da a la acción un contenido.

4. Sociedad y Estado.—La imposibilidad de que la existen-

cia empírica en el mundo se aisle y cierre y el descubrimiento del fracaso hacen volver a la situación de que la existencia empírica sólo cobra realidad *en la lucha* y en la posibilidad de la lucha.

Ninguna sociedad subsiste por sí. Existe como *Estado* y como tal está en lucha: como Estado, con otros Estados y como Estado, consigo mismo para formar la voluntad que en él decide.

Una sociedad que realizase permanentemente la completa satisfacción de las necesidades, ya no sería Estado porque cesaría la lucha; la *sociedad* así imaginada sería una realidad empírica estable que funcionaría dentro de sí, trabajando sin lucha, automáticamente, conforme a reglas. El Estado surge necesariamente de la situación de que la humanidad no es un todo, aún como imperio mundial sólo podría llegar a ser un todo violento, fragmentario, a condición de anular innumerables posibilidades. El Estado es la creación que, situada como instancia sobre todos los mecanismos que pueden planearse, decide, en la situación histórica, desde su puesto, por virtud de la «existencia» de la voluntad política, lo que acontece y, mediante los medios que posee, hace prevalecer mediante la fuerza su decisión. El Estado es la objetividad de la voluntad eficiente de una comunidad histórica en constante movimiento y peligro como fuerza en lucha con otros Estados y consigo mismo.

Es posible que nuestro sueño, nacido de la necesidad, se imagine un imperio universal de la sociedad humana en general que no tenga ningún otro poder fuera de sí y signifique una paz perpetua, así como es posible imaginar una organización de este imperio en la cual todo hombre participe en la función del conjunto desde el preciso puesto adecuado a sus cualidades, su poder y sus necesidades. Tales representaciones pueden muy bien ser el criterio que nos oriente cuando tratamos de buscar una organización cada vez mejor del mundo. Pero la tarea no sólo es interminable sino que en la realidad empírica del hombre hay realidades que excluyen por principio la perfección; ésta no es posible sin *anular el ser mismo del hombre.* Sobre todo, el carácter original con que los hombres aparecen en la existencia empírica es tan esencialmente distinto que no sólo les separa la desigualdad en sus aptitudes sino también las inconciliables diferencias en la voluntad y la conciencia del ser. Toda existencia empírica tiene que mantener su voluntad de existir en la lucha y ensanchar su espacio vital. La conciencia del propio valer hace importante la diferencia de

los hombres: *lo que importa* es la clase de hombres que *vivirá* en el futuro. Cierto es que mientras que se conserve un marco común de «conciencia en general», una solidaridad del hombre como tal con una organización de la existencia empírica en reciprocidad, no se manifiesta lo que únicamente en la colisión de las condiciones materiales de la vida se hace visible para todos. Entonces la profunda solidaridad de los hombres, que en el origen de su conciencia del ser se dan cuenta de copertenecerse históricamente, admitirá la lucha por el ser y no ser contra lo extraño. Entonces la elección ya no es entre la guerra y la paz, sino sobre la clase de hombres que debe vivir. Las inmanentes finalidades eudemonísticas únicamen vinculan la «conciencia en general» en la comprensibilidad general, a lo más en la ciencia impositiva. Así, pues, para la orientación intramundana aquella elección del verdadero hombre es absolutamente inconcebible o bien, brutalmente vitalizada, se convierte en un elección entre clases dadas de hombres en las teorías de las razas, las cuales suprimen precisamente la verdad del verdadero ser del hombre en su dignidad fundada «históricamente». En cambio, para la subjetividad, en la cual la posible «existencia» se cerciora de sí misma, recibe sentido y esencia lo que en la orientación intramundana no era más que perturbación: la lucha y la guerra, el fracaso y el triunfo. Sin embargo, ni el fracaso objetivo ni el triunfo de hecho es prueba de la verdad de esta existencia empírica. Sólo la *inmanencia incuestionada* juzga mirando el éxito, y desde ese punto de vista suprime, a su vez, toda «existencia» y trascendencia. Sólo la *huída del mundo* pudiera tener por bueno el fracaso como tal. Pero hay en la gran aventura de la humanidad una cuestión que no está decidida: si y en qué sentido y medida lo verdadero puede también perdurar: pues que lo verdadero tenga una duración absoluta como algo que subsiste sin término es imposible para la «existencia» en la existencia empírica.

Lo que es la guerra entre los Estados, lo es la *lucha entre los hombres dentro del Estado* por hacer prevalecer su voluntad y su valer y prestigio en el Estado. Si cada cual encontrase la realización de su verdadera vida, si cada cual estuviera en un puesto donde la sustancia de su ser se encontrase en la objetividad que colabora a producir, entonces no habría lucha alguna. Una selección y distribuición de todos, que sea absolutamente justa, conocedora de las últimas raíces del hombre, en la cual todos estuvie-

ran en el adecuado lugar, es una idea utópica. Aun el conocimiento psicológico más completo no podría realizar la justa distribución de los trabajos y satisfacciones, no sólo porque el hombre siempre es más de lo que se conoce acerca de él, sino también porque la situación del conjunto siempre sería de tal suerte que nunca se daría una coincidencia entre el número y la clase de los hombres disponibles y de los medios y trabajos disponibles. Pero aún se trata de otra cosa: En estas representaciones imaginarias siempre se piensa como si hubiera una clase innata y definitiva de hombres y la posibilidad de construir un todo justo con sus lugares disponibles para ser ocupados por hombres que hagan moverse el todo. Puesto que no puede haber ambas cosas, sino que, por el contrario, ambas se modifican y en el tiempo se ve que constantemente se derrumban y surgen otras nuevas, en este agitado proceso la lucha es un factor que colabora, que produce y acuña los hombres. Como tal puede ser investigada en la orientación intramundana aun cuando la voluntad y el plan, como saber inmanente, tienda con derecho a considerarla de tal modo que tendría que excluírsela en lo posible.

La lucha y la guerra, en cualquier forma, son igualmente temibles por sus resultados, tanto si la destrucción es una destrucción visible y producida por una violencia momentánea o es una destrucción silenciosa por la presión de una situación producida y consolidada. Estos sucesos, que en el mundo inmanente tienen que ser considerados como una perturbación, como transitorios y, en definitiva, eliminables, son manifestaciones posibles del ser para la «existencia» que se patentiza en el peligro y en el fracaso. Sin embargo, como tales no pueden ser requeridos y producidos de propósito en el mundo. Precisamente por esto se verían privados de su esencia como manifestación posible de la trascendencia para la «existencia». Todo plan y toda voluntad tienen que tender a su eliminación. Sólo entonces pueden ser también realmente, cuando se presentan, no sólo la amenaza constante, aparentemente evitable, sino que cuando, sin embargo, no son evitados, se convierten en lo que hay que aceptar, cuya necesidad histórica nunca puede ser objetivamente conocida por completo. Todo trabajo tiende a la paz, a la organización, al arreglo, al compromiso, al establecimiento de la sociedad eudemonística universal. En el inmanente conjunto proyectado de la sociedad humana, las perturbaciones carecen de sentido positivo.

La importancia del Estado estriba en ser el centro en que cristaliza el auténtico *querer* en el mundo inestable y en el cual se decide qué clase de hombres se realizan ahora y cuáles vivirán más tarde. La urgencia y la conciencia «histórica» fuerzan a portarse como un valiente y salir airoso. Yo advierto que el mundo, inobturable, no sólo es lo que quiero al planearlo, sino que también es la *situación ocasional* en que yo, sin poder conocer el resultado y aun sin saber lo que resultará al fin en el caso de victoria o de derrota, *tengo que luchar por la existencia empírica*, pero no puedo buscar la lucha como tal, porque no quiero producir el mal que pudiera surgir de lo deseado y porque, además, ningún conocimiento puede decir de antemano cuándo la lucha no es más que mal y cuándo es la fuente de la realización de la «existencia». Faltan para ello el criterio y la posibilidad de valoración, puesto que lo existencial no tiene objetivamente un carácter de validez general, sino que está fuera de los planes. Unicamente en la lucha puedo planear la lucha. Lo que sea del hombre, nadie puede tenerlo a la vista por razón del conocimiento de una acción reflexionada técnicamente, sino tan sólo una conciencia del destino, referido a la trascendencia, en el ámbito de todas las cosas cognoscibles.

5. Servir, organizar, actuar.—Ingresar en la objetividad de la sociedad es condición para el ser-sí-mismo. Salirse de ella por completo es como caer en la nada. Presentarse luchando contra ella o apartarse de ella, pero con la mirada puesta en ella, es un tormento insoslayable de la existencia empírica y significa la voluntad de transformar la actual objetividad de la sociedad.

La entrada en la sociedad se realiza como *servicio*; se participa por el trabajo en la subsistencia del conjunto, que lo continúa, y mediante la propia prestación se hacen posibles, a su vez, otras prestaciones que yo necesito. Se realiza también como *organización*; se organiza y reorganiza lo que después, como organizado, hace posible su mejor funcionamiento por virtud del servicio propio y ajeno. Se realiza como *acción*; se lucha por las propias posibilidades contra las ajenas, se decide y se aventura. Servir, organizar y actuar están enlazados entre sí. El servicio trata un estado social como relativamente definitivo, al organizarse le trata como planeado claramente pero que todavía ha de ser perfeccionado; la acción le considera como base de múltiples posibilidades. En todas estas funciones actúo en la objetividad, tengo mi mundo y en él una satisfacción cuando la objetividad no está ahí como extra-

ña, sino que, sobre la base de mi subjetividad, es asunto mío propio. En el *servicio*, el trabajo se hace insoportable cuando lo experimento como mera imposición. Yo le inserto y encajo en lo posible en mi mundo, por monótono y subalterno que sea. Si esto es absolutamente imposible, entonces existe aquí un punto de constante inquietud que exige la transformación del todo. En la *organización*, el trabajo se convierte en mera afanosidad, cuando no es pensado y comprobado, sino que resulta una organización mecánica en tanto que sólo es transposición conforme a un modelo rígido. Tiene que existir en ella un elemento de producción de un mundo; por tanto, intimidad con la cosa, continuidad y larga vista para realizar la organización como propia. En la *acción* se paraliza el impulso, cuando el resultado parece en todo caso sin sentido, y el todo, desconsolador. Entonces se pretende sortear las decisiones, se quisiera no actuar y dejarse llevar u obrar fortuitamente, porque no se está absolutamente en el asunto.

Hay en el hombre una *dignidad específica,* no sólo de realizar su mundo en la profesión y en una acción más próxima a los hombres, sino colaborando o al menos consabiendo *en la vida del Estado.* Sólo de esta manera el hombre se pone en contacto con aquel poder del cual depende en algún modo toda existencia empírica, sea en su ser mismo, sea en relación con el espacio de que dispone para su realización. Todo en su existencia empírica depende, sépalo o no, de los procesos políticos y económicos como de fuerzas naturales, por así decir. Pero puesto que en política y economía los hombres están determinados por su voluntad o bien provocan de hecho lo que acontece y por tanto este acontecer siempre es más que la mera necesidad de la naturaleza, el individuo puede salir de su actitud pasiva y colaborar mediante su influjo sobre la voluntad de los otros y mediante la lucha por un puesto en el gobernalle, donde las cosas se deciden. Nada puede aquí conseguir el individuo por la simple imaginación de su inteligencia ni por su arbitrio ni por un dominio imperioso. Aquí sólo se puede actuar juntamente con los otros y sólo en la medida en que la propia voluntad es también la voluntad de los más. La cercanía a las cosas proporciona una conciencia de las propias fuerzas y de sus límites por virtud del rozamiento con las resistencias, por el trato con los hombres de todas clases, por el contacto con su realidad y posibilidad, por el trabajo tenaz a largo plazo, por la

experiencia de la impotencia y de la oportunidad. La profundidad de la acción pública reside en su sobriedad y moderación.

El *trabajo de los negocios*, por el cual se hace posible y se defiende la existencia empírica cotidiana no tiene ciertamente la dignidad de la dirección política, pero posee otra dignidad del auténtico hacer: por su virtud el hombre vive en una objetividad que, siempre presente, exige la determinación particular de un hacer positivo e inteligente para ese día. Lo mismo que en la orientación intramundana, en el hacer determinante en el mundo la propia obra está en el linde de lo que no tiene importancia (todo parece seguir su marcha aun sin mí, cada uno parece ser sustituíble) y, sin embargo, encuentra su exaltación por virtud de la participación activa en la realidad de un todo, con cuyo destino se identifica el mío.

6. ORIGEN DE LA FILOSOFÍA DEL ESTADO Y DEL DERECHO.—El ingreso en la objetividad de la sociedad significa que debo hacer algo, y que yo puedo exigir. Lo que es debido y lo que tiene sentido exigir sería *unívoco* en una concepción cerrada del mundo, que no sólo se conozca como verdadera para sí, sino que también con validez general sepa cómo debe ser la totalidad y crea conocer el camino para ello. Donde una Iglesia se considerase el órgano de la única verdadera religión y, como vicaría de la divinidad, configurase teocráticamente la vida empírica de la sociedad, todo estaría determinado. Allí donde una filosofía autónoma, en tanto que sistema, se extendiera con validez general, también en este caso penetraría las esferas de la existencia empírica en un único sentido, estaría en contra de la Iglesia y de todas las demás filosofías, tendiendo a conformar exclusivamente por sí sola el mundo por el hecho de ser verdadera y válida. Pues tanto la Iglesia como esta filosofía consideran cerrada la objetividad de la existencia empírica, sea en concepto de institución pasajera de un proceso histórico suprasensible que encontrará su fin ya conocido, sea como un indefinido acercamiento por un camino que conduce a una idea del todo. Pero cuando la filosofía se presenta como un trascender en la orientación intramundana, la aclaración de la existencia y la metafísica, entonces la exigencia unívoca se hace problemática. Puesto que esta filosofía no puede someter el todo bajo una única validez, le parece que debe dejarlo valer todo tal como es. Parece inevitable que se aisle en su circunstancial desasimiento y no quiera ya nada.

Para encontrar la respuesta respecto a este problematismo es preciso ante todo distinguir las *formas de la exigencia:*

El reconocimiento de lo que es *impositivamente* debido y lo real empírico es cosa que *no* se puede exigir. Quien lo comprende no puede sustraerse a ese reconocimiento. Sin embargo, a pesar de comprender lo debido, comportarse contra ello, negarlo o suplantarlo, significa inveracidad por la cual rompo la comunicación como ente racional. Exigir significa en este caso: poder tomar en serio al otro en la discusión y en la acción común sólo a condición de que lo debido y lo fáctico impositivos sean reconocidos tanto en su consistencia como en sus límites. Yo no puedo librar una batalla para hacer prevalecer esta exigencia. Pues su realización no se puede obtener a la fuerza por la misma naturaleza de la cosa, puesto que sólo es realizable por virtud de la libertad de la «conciencia en general». Reconocer lo que no se comprende fundándose en la autoridad de los entendidos es precisamente lo que no se puede exigir.

Tampoco puedo exigir lo *incondicionado* o el *reconocimiento de algo absoluto.* La posible «existencia» se hace más real en la incondicionalidad. Sólo donde hay incondicionalidad, soy yo verdaderamente. Pero cuando actúo en relatividades y no hay nada absoluto para mí, yo me disperso. La comunicación de las «existencias» se realiza únicamente desde la incondicionalidad a la incondicionalidad y en la armonía de la incondicionalidad consigo misma, de tal manera, sin embargo, que tampoco ésta puede expresarse adecuadamente o someterse a un criterio objetivo. Exigir la incondicionalidad en la comunicación existencial es cosa que va de suyo, pero innecesaria, puesto que sin incondicionalidad no habría comunicación. Tal incondicionalidad no se puede imponer mediante la lucha, sino sólo requiriéndola, apelando a ella combativamente, suscitar de nuevo la comunicación existencial cuando amenaza desvanecerse.

Cosa distinta es la *exigencia en el seno de la objetividad de la sociedad.* En el *servicio* se exige el cumplimiento mútuo de las tareas determinadas en cada caso, conforme a reglas; quien no cumple su deber, sufre perjuicios, desventajas, o bien queda excluído. En la *organización constructiva,* el organizador exige asenso y participación; trata de convencer, de planear apoyándose en razones, de garantizar el éxito posible; está concertado con otros que le acompañan en la obra común o que se han puesto a su dis-

posición; escucha, asimila, y modifica su plan por virtud de propuestas mejores. Aquí ya existe desde el principio la posibilidad de la lucha, que se manifiesta por la resistencia del contrario y sólo se advierte al *actuar*. Entonces se exige del contrario que reconozca el propio derecho o se preste al compromiso o se arriesgue a la lucha real, cualquiera que sea su forma: por tanto, rompiendo la comunicación hasta la decisión. Pero en la objetividad de la sociedad las oposiciones cambian de sitio según de lo que se trate. Muchos están por costumbre, para todos los casos, en un partido, un nombre, un lema. Son pocos los que realmente saben de qué se trata. Convertirlo en concepción propia y decisión real, exige en todo lo esencial hacerse cargo de toda la cultura y mundo espiritual de los otros, en el cual y desde el cual se ven las cosas. Pero nadie puede abarcar nunca todas las consecuencias.

Puesto que no se exigen el reconocimiento de lo que es debido impositivamente ni de lo incondicionado, sino que sólo se le puede suponer, es posible, en la comunicación, sobre la base de ambos supuestos, una exigencia que pueda ser comprendida en común o bien, cuando no se dan estos supuestos, una exigencia *imponible* en la incomunicabilidad fáctica por los medios de la sugestión, la persuasión y la violencia.

A la pregunta de si, partiendo de un *filosofar*, que no se conoce a sí mismo como la expresión de la única verdad pero no obstante, como se sabe incondicionadamente verdadero, es posible *deducir una exigencia en la objetividad de la sociedad*, hay que responder conforme a las diferenciaciones halladas:

Respecto a la totalidad de la sociedad, lo decisivo no solamente es el conocimiento del todo y, partiendo de éste, la técnica de hacer y lograr, sino que éstos únicamente lo son cuando *al servicio de la respectiva incondicionalidad* aclaran un camino «*históricamente*» presente.

Lo incondicionado de la mera existencia empírica en el interés vital de poder es visible externamente y se puede formular objetivamente, aun cuando se esfuerza en encubrirse en absoluto. En cambio, la incondicionalidad existencial, que se hace consciente en las ideas, no puede formularse adecuadamente de una manera objetiva. Pero mientras que lo incondicionado de la mera existencia empírica se convierte en origen de la sofística, si es que no se queda en positivismo cínico, la incondicionalidad existencial se convierte en *origen de la filosofía del Estado y del derecho*.

Bloofar.

Sin embargo, no puede evidentemente, partiendo de una totalidad unívocamente intuída, desarrollar sistemáticamente la exigencia en la sociedad en una conexión que lo abarque todo. La filosofía sigue siendo también aquí aclaración de una existencia empírica como manifestación «histórica» de la «existencia».

Primero: Para este filosofar *no es accesible una totalidad* de la sociedad tal como debe ser. Este filosofar se encuentra en una sociedad determinada y, hasta donde alcanza el conocimiento histórico y sociológico en la orientación intramundana, perduran posibilidades inabarcables. De aquí que este filosofar *espera* a lo Otro por virtud del cual puede ser *completado* y corregido *en su manifestación*, y también a lo otro que es su *absoluto contrario*: y este contrario es siempre el que tiene un todo por lo único verdadero y válido universalmente, sea una Iglesia que no conoce salvación fuera de sí porque se tiene exclusivamente a sí sola por la verdad, sea un marxismo que, disfrazándose de ciencia sociológica, conoce cuál es el único camino debido, hacia donde quiere forzar violentamente a todos los hombres, o sean otras pretensiones autoritarias cualesquiera.

En segundo lugar: formular como exigencia lo que *en la situación «histórica»* debe ser *querido*, es condición para poder obrar en general con sentido. Desarrollar entonces sistemáticamente esta exigencia, aun cuando sin llevarla a cabo nunca, puesto que en ella misma hay dificultades y rupturas, es un deber en todo tiempo para el filosofar.

En tercer lugar: este filosofar no consiste en el esbozo de planes y técnicas, las cuales, por el contrario, son tareas de una pericia especial, sino en el *esclarecimiento de las ideas*, partiendo de las cuales se hace consciente el contenido sustancial en la objetividad de la sociedad y su realización en la subjetividad, y sin las cuales ninguna técnica tiene sentido.

Las ideas son las de las profesiones concretas, las de las instituciones, las de este determinado Estado con la posición mundial dada por la Naturaleza y la historia. Toda idea es el esclarecimiento de la realización de un mundo por sí mismo.

Donde, por ejemplo, se ha perdido la idea del médico, las condiciones de esta profesión, que entonces se ha convertido en mera técnica, están determinadas fortuitamente por intereses heterogéneos que arruinan por completo su sustancia. Lo mismo acontece en todas las profesiones a las cuales les es propio en su función

servicial un fin absoluto como la totalidad de una existencia empírica, pues sus realizaciones no pueden ser evaluadas y obtenidas por la demanda de trabajo, sino que resultan del impulso responsable para sí mismo del individuo al que anima la idea de su profesión (así también en el maestro, el juez, el funcionario de la administración, el párroco, el empresario, etc.). Sólo tales profesiones, por el hecho de abrazar al hombre *entero*, son también las verdaderamente dignas del hombre; las demás, que sólo reclaman una actividad particular hasta la fatiga, como un trabajo puramente cuantitativo, son la inevitable culpa de la existencia empírica del hombre respecto a sí misma. Las ideas son la sustancia y la *dirección* que inspira todo cálculo inteligente en instituciones tales como la Universidad, la escuela, las empresas creadoras; sin ideas todo ello se convierte en actividad de una monotonía desesperante y de un riesgo sin sentido. La idea es la sustancia histórica de un Estado por virtud de la cual posee la continuidad de una voluntad y un destino.

Sin embargo, las ideas no son puramente objetivas, sino que son, subjetivamente, las *fuerzas* de la existencia empírica real, o bien se hacen objetivas *al aclararse* mediante los proyectos de acción y en el requerimiento por virtud de la participación indirecta. *Participar* en las *ideas* es la existencia empírica plena en la objetividad social. Sólo de las ideas proceden exigencias inteligentes, oportunas, que en este lugar histórico y en esta profesión son incondicionadas y, por tanto, verdaderas. Pero comoquiera que la idea nunca es objeto al que se posea definitivamente, y puesto que, además, muchas ideas son reales en la sociedad, así la exigencia misma es un movimiento, en sí y por virtud del conflicto con otras ideas que las condiciones de su existencia empírica material se tropiezan en el espacio y el tiempo.

Toda exigencia tiene una fuerza unificadora que vincula *técnicamente* al plan común, *idealmente* en la sustancia de la idea, *existencialmente* en la comunicación de los individuos. La vinculación *técnica* se hace visible en el supuesto de un querer colectivo en virtud de la comprensión positiva nacida de la «conciencia en general». La vinculación *ideal* es ya la comunidad de un todo que se mueve en el tiempo. La vinculación *existencial* tiene que ser veraz y real en el origen, puesto que todo lo demás ha de ser soportado por ella.

Toda exigencia lucha con otra exigencia, puesto que la *lucha*

es para toda existencia empírica en el mundo un límite, desde el cual la exigencia queda puesta en cuestión. Comoquiera que el *fracaso* no demuestra nada acerca del origen y la verdad, y la *victoria*, en su sentido, es problemática, porque no sé —e incluso después de todas las experiencias «históricas» dudo y más bien niego— si el éxito está siempre del lado de la verdad y de lo mejor, la lucha suscita también la división del mundo como mundanidad y trascendencia, en la cual tiene que producirse todo ser justo. *Exigencia significa*, por tanto: Formular en el mundo aquello que tiene que ser hecho, para que, en la lucha por la existencia empírica, el hombre, en todas las particularidades de la posibilidad social, cobre la forma de la existencia empírica, que es, del modo más decisivo, digna del hombre, porque en ella, en su referencia a la trascendencia, se puede percatar de su ser ingénito. Hay que exigir que vivan aquellos hombres que ponen de manifiesto la más alta nobleza, y que se realice todo lo necesario para procurar a toda situación empírica humana la posibilidad de la nobleza humana.

Querer esta realidad significa: no poder eludir la lucha en las situaciones «históricas», tener que arriesgarse al fracaso; pero, de tal modo, que se quiera la realidad y no se quiera fracasar. Toda la responsabilidad del fracaso recae sobre el que se ha arriesgado, y esa responsabilidad sólo entonces, si era auténtica, puede hacerle patente al fin, en la posibilidad y la realidad del fracaso, un Otro de modo trascendente.

No es posible fundamentar lo único debido partiendo de un *fin último inmanente*. Cuando se le formula como último de un modo racionalmente transparente y, sin embargo, por ello el hombre resulta comprometido por entero, se trata de otra trascendencia, todavía encubierta, que no llega a ser comprendida. Aquello que debe tener un valor en el mundo tiene que tener, en tanto que incondicionado, su origen fuera de la mundanidad.

De aquí que no puede fundarse realmente el poder de exigir inherente al Estado y la sociedad más que en relación con la *trascendencia*. Puede permanecer puramente inmanente la exactitud positiva de la técnica del pensamiento jurídico en la concepción de las situaciones de hecho, incluso la comprensión de los medios de seguridad y defensa. Pero aquello donde la *conciencia del Estado* y el *derecho como forma* del *contenido de nuestra comunidad*

tienen su *fundamento* ni tiene validez general ni se puede deducir partiendo del mundo.

Pero, mientras que la religión puede determinar de un modo unívoco la exigencia en el mundo, el filosofar no puede deducir lo que es lo único debido, sino hacer sentir en la incondicionalidad de la acción estatal y el origen de los preceptos del derecho la trascendencia en general, y después esclarecer en su situación «histórica» lo que para él es lo verdadero.

B) *Tensión entre el individuo y la objetividad del Estado*

La voluntad egoísta y fortuita de los intereses vitales lleva al individuo a combatir codiciosamente, al goce y la comodidad, y después a la voluntad de destrucción y al odio contra su propia existencia empírica y contra los otros, consumiéndose en una subjetividad vacía. Pero también la objetividad de la sociedad, sobre todo considerada como Estado adornado con la aureola de existir en sí, degenera en todo momento en tanto que objetividad que se aísla.

Puesto que la objetividad de la sociedad no es lo verdadero como consistencia en sí, sino que sólo llega a ser en la satisfacción de la subjetividad que se encuentra en ella, y como, a su vez, subjetividad y objetividad no llegan a constituir en la sociedad un todo cerrado sobre sí mismo, persiste siempre una *tensión* entre el individuo y el todo de la sociedad. La subjetividad y la objetividad ven emerger contra ellas la verdad en la forma del individuo.

El individuo únicamente es un ser-sí-mismo cumplido y pleno cuando está en la sociedad identificándose con una idea, pero también sólo cuando conserva la independencia que en toda sociedad puede anularse. El individuo que se aísla cae en la nada, lo mismo que quien se pierde en la generalidad de la objetividad y subjetividad social.

1. Caridad y amor.—Puesto que el hombre no sólo vive en lucha, sino también en *mutuo auxilio*, éste tiene siempre en la sociedad unas reglas de límites indeterminados por virtud de las costumbres e instituciones. El auxilio tiene dos orígenes heterogéneos:

Yo auxilio a este individuo determinado porque yo le *amo* en

Caridad: op

su ser y en su posibilidad como a este *individuo insustituíble* para mí. Yo le veo en la jerarquía de los seres, sin objetivar esta jerarquía y determinar un lugar para él. Yo me dirijo íntimamente al auténtico sí-mismo que hay en él; no le ayudo conforme a preceptos éticos generales por un deber deducido de una teoría, sino porque yo estoy abierto para ese alma. El carácter material del auxilio no es más que la consecuencia de la situación ocasional. Yo me pongo a su mismo nivel; no le trato como superior a él, sino partiendo de la propia evidencia del amor, desde la cual sólo en momentos decaídos me opongo a mí mismo como deber-ser.

El caso es distinto cuando, *sin* tener en cuenta la persona, se auxilia a *todo* hombre como prójimo, al cual se encuentra casualmente en las situaciones. Este auxilio sólo es incondicionado en el santo, el cual, regalándolo todo, renuncia a sí mismo como existencia empírica en el mundo, y sólo vive tanto como el azar y el auxilio de los demás le permiten. Pero la existencia empírica fáctica exige que se mantenga la voluntad egoísta de vivir y, por tanto, necesariamente se limite el espacio libre para los demás. El auxilio al perjudicado es entonces relativo. La *caridad* significa, a diferencia del amor, la actitud de socorrer, sin acercamiento del propio ser-sí-mismo al ser-sí-mismo del otro, a desigual nivel y sin incondicionalidad.

Los *motivos de la caridad* son múltiples:

La conciencia de la culpa de la existencia empírica de todos, sin excepción, impulsa a acciones compensadoras; el auxilio es como una continua cancelación de la culpa sin que por eso la culpa se aminore.

Quien presta ayuda es que se da cuenta de que *también él mismo* hubiera podido llegar a tal situación o aún puede llegar.

El motivo del auxilio es, además, el *goce del bien obrar* en la propia superioridad, el goce de los propios sentimientos de compasión y de piedad y el placer en la alegría que ha provocado en el otro, en las pequeñas complacencias en el propio encontrarse bien siguiendo su inclinación, y en la sorpresa y la gratitud del otro.

La caridad puede abrirse paso del modo más intenso en situaciones en que el auxiliador quiere precisamente eludir el *amor activo*, el cual le procuró una verdadera amistad por la suspensión real de la voluntad egoísta en la sinceridad absoluta; no se

arriesga, de modo oscuro para él mismo, a la ascensión común en el amor. Por esta razón es posible que una amplia caridad coincida con la dureza de corazón y la voluntad egocéntrica de poder, y que falle donde se trata, por el amor, de no traicionar a la nobleza en la jerarquía de la existencia empírica por la mera fuerza productiva y moralidad del bien común que se pueden justificar racionalmente sin término.

La caridad brota también de una *sentimentalidad*, la cual busca movimientos del propio corazón pero sin conmociones. Los vivos movimientos del ánimo que, sin embargo, no pueden rozar la médula del ser propio y del ajeno, vienen a ser como un sucedáneo de la vida real. Un *impulso caritativo hacia la desdicha* hace que aquellos a quienes se auxilia se conviertan en estímulo que atrae y repele, pero, en realidad es irreal. El papel del *mendigo* ha sido por esta razón muy equívoco en la historia. El mendigo es *rechazado*, tanto porque se reconoce en sus posibles raíces la inclinación a dar, como también en interés de los necesitados de auxilio, a los cuales conforme a derecho y regla, no según el azar y el humor, debe proporcionárseles lo que les corresponde. Pero el mendigo también ha sido cuidado en interés del término medio de los hombres, que quieren gozar de su propia compasión sin una prestación que les agobie.

El *amor* no se demuestra en los afectos de la compasión, de la lástima y consuelo, en estas funciones del mero sufrimiento o falta de amor, sino en la profundización existencial de toda situación especial que se presente, desde la interioridad a la cual la razón no hace más que servir y después en la verdadera acción auxiliadora jamás fundamentable en absoluto, en la cual, con el alma fría, se produce de modo seguro y en continuada lealtad lo que para el auténtico ser del otro es materialmente posible. Esto sólo lo puede hacer quien está, posible o realmente, en situaciones límites.

Si la *caridad* es una acción auxiliadora conforme a categorías generales, ciega para la peculiaridad del ser, y mide o pesa y juzga según generalidades morales, entonces está exenta de amor. En la caridad hay posibilidad de *un amor* distinto al hombre en general; un amor que en su auténtica fuerza también prescinde por completo de comparaciones, sopesamientos y mediciones y como el Sol brilla sobre todo, sobre las flores y sobre la basura. Todo prójimo, los más posibles, todos deben recibir auxilio. Esta caridad puede convertirse en un impulso eficaz en la *objetividad*

social. Lo que en la vida de la sociedad con su creciente complicación es cada vez más necesario para la *simple conservación del orden* de las masas, tiene aquí un origen del querer sobre base subjetiva. Las posibilidades de vida de las masas necesitan una organización que las asegure contra el paro, la enfermedad, la invalidez, y proporcione auxilios y cuidados a los locos y a los abandonados. La sociedad únicamente puede subsistir cuando los hombres, que en su desesperación pudieran derribarlo todo, están en una minoría tal que el poder público, como función del término medio, pueda dominarlos siempre. La sociedad no persiste más que gracias a una relativa satisfacción de la mayoría que no puede desesperarse sino que, por lo menos, ha de contar con esperanzas y oportunidades y un mínimo de alegría inmediata en la existencia empírica. De aquí que la caridad social tienda a que la miseria que afecta a grandes grupos sea, por esta razón, atendida de modo impersonal. Lo raro y peculiar en la desdicha de los individuos no interesa a esta asistencia social. Se puede odiar al individuo desgraciado y, sin embargo, auxiliarle cuando se presenta incorporado en una masa.

La objetividad social de la caridad sigue dos caminos. Como realidad *eclesiástica* es, en su sentido, caridad como resultado de una solidaridad de todos los hombres. Como realidad *estatal* se convierte en una organización de derechos y deberes.

La objetividad del auxilio en la asistencia social y las organizaciones de seguro se queda *sin alma* como función que es de la burocracia y su mecanismo. Como tal ha perdido su relación con el origen del amor a los hombres. El mecanismo de la organización mundana *cumple* las exigencias jurídicas establecidas por la ley y garantiza además, en la medida de su fuerza financiera, lo que parece objetivamente necesario. Con ello espera que el desheredado consienta en ser rechazado de la solidaridad social, aunque la justificación positiva de su pretensión siga existiendo.

Es comprensible que las iniciativas de caridad de carácter eclesiástico parezcan hoy más auténticas que las estatales y municipales. Puesto que dondequiera está en manos de hombres que, por su profesión, escuchan las reclamaciones de los individuos, conceder y negar los medios de auxilio, es concebible que, entre los fieles de la Iglesia, pueda ser más incondicionado el sentido para lo peculiar, más sensible la conciencia moral, más natural y originaria la compasión, mientras que la burocracia mundana tien-

de al mecanismo, en cuanto que el individuo no procura, por virtud de su creencia, que sólo se aclara en el libre filosofar, lo que esta atmósfera colectiva no da por sí misma.

Ninguna organización objetiva puede procurar como tal al amor auxiliador y a la necesidad de apoyo del ser-sí-mismo lo que *verdaderamente* quieren. Lo que el individuo da al individuo y de él recibe tiene primero que hacerse hueco en la objetividad y a menudo incluso contra ella. La obligación jurídica de prestación provoca cálculos particulares y la misericordia de una ayuda que al mismo tiempo humilla; ni la exigencia legal ni la perspectiva de compasión pueden producir lo que pretende el amor que actúa en el ámbito del hacer material: el margen para la humana nobleza, que sólo se desarrolla en la solidaridad, la cual no sólo mide externamente, sino que unifica interiormente en la pretensión común del nivel, sinceridad, claridad, disposición a limitación y servicio.

2. Opinión pública y «existencia».—La objetividad de la sociedad se manifiesta como objetividad general en opiniones que no están en discusión. Son las evidencias en forma de reglas, normas y juicios, que permanecen inconscientes, porque no se las pone, en absoluto, en cuestión. Cuando se las formula, y por este hecho se hacen cuestionables, quedan, todavía, en parte, formando un conjunto vagamente delimitado de actitudes, que cuando surgen son las esperadas por todo el mundo e inmediatamente admitidas dondequiera. Si son conocidas, no merecen confianza en el sentido de que no se pueden hacer cálculos contando con ellas, pues también alguna vez son negadas de golpe. Admitidas sin excepción sólo son eficaces en medida indeterminada, pues son el *velo de la objetividad de la sociedad* tras el cual cada individuo hace, ocultándose, lo suyo propio.

Estas evidencias se transforman. Se modifican en formas peculiares; como generales para toda la humanidad no existen más que en una rarefacción abstracta. Involuntariamente se realiza, en su lugar, la pretenciosa transformación que eleva a ser general del hombre el ser específicamente propio de un grupo de hombres unido duraderamente. En este grupo, las acciones y concepciones se realizan aparentemente sobre el plano de lo colectivo cuando se manifiestan públicamente. Así, pues, quien vacilando ante estas normas, se aparta por su hacer y su ser, tiene que sufrir como consecuencia verse convertido en un miembro extraño e indeseable, abandonado y, en definitiva, excluído. Pero el contacto en esta

objetividad, cuya infracción es tan peligrosa, es, sin embargo, totalmente superficial para el ser-sí-mismo. Mientras que existencialmente el individuo entra en contacto desde su fondo con el individuo y el individuo con la idea, lo común no es más que lo conforme y unánime, que necesariamente se refiere a lo que, por término medio, puede esperarse, determinado por las propiedades de esa masa. Desde el punto de vista del observador es la pulida urbanidad de una determinada sociedad humana, resultado de los roces de la vida real en la cual sólo se ha conservado lo que para todos es accesible y cómodo a fin de lograr una convivencia sin fricciones. Este término medio y este pulimento son para los participantes la objetividad de su existencia empírica social y válida para ellos.

La objetividad de esta oponión pública es necesaria para la *existencia* de la sociedad. Las formas del *disimulo* son condición para establecer una apacibilidad, aun cuando sólo sea limitada y por cierto tiempo.

Así, por ejemplo, las *formas de trato* son la expresión de una actitud como si cada cual estuviera dispuesto a ayudar a cada cual, como si no se hiciera más que servir y condescender, como si siempre se estuviera satisfecho y alegre, Así se está en mútua convivencia sin rozamientos, pero sin verdadera satisfacción. Esta afabilidad y auxilio no tienen densidad. Pero crean la atmósfera en la cual la rudeza queda domada, la voluntad egoísta se oculta y el ser-sí-mismo se recoge en sí.

Además, la regla es siempre que la *generalidad* tenga *preferencia* sobre el individuo. Lo general es el ídolo al que nadie se adhiere con verdadero entusiasmo, pero que nivela toda singularidad reduciéndola a la uniformidad necesaria para la existencia objetiva de la sociedad. Por esta razón todo sacrificio, toda entrega, todo acto en que alguien renuncia a su ser-sí-mismo, es glorificado, y tanto más cuanto más radicalmente visible sea. Además rigen todas las formas de compromiso porque procura la paz. Tales evidencias del instinto, siempre demasiado determinadas cuando se las formula, son un *poder anónimo*.

Esta objetividad es, como tal, el simple ámbito de la existencia empírica en el cual todos se mueven e igualan. En tanto que estas evidencias son todavía vástagos objetivos de una *idea sustancial*, en la cual los hombres se encuentran, la identificación del individuo con la objetividad puede realizarse con toda pureza.

Pues entonces la objetividad ya no es un velo sino que se convierte en la piel orgánica, exterioridad del auténtico ser. Pero cuando la idea está muerta, las objetividades se tornan simples *reglas de juego* de la sociedad. Entonces la «existencia» en la existencia empírica, si quiere realizarse, está obligada a operar con estas reglas de juego. Entonces la existencia empírica en la sociedad ya no es un conjunto constituído por unas cuantas «existencias» en su comunicación, sino un régimen de masas, intereses, organizaciones, en cuyo seno cada individuo es posibilidad de comunicación como simple miembro de la sociedad, pero no su realidad. La «existencia» asimila, por tanto, si bien resistiéndose y negándose, estas reglas, que en la existencia empírica así constituída reconoce como condiciones indispensables. No tienen más que seriedad técnica y no sustancial. La única cuestión es entonces saber dónde han de observarse las reglas del juego y dónde, por el contrario, se las ha de quebrantar y cómo. Pues para la «existencia» siempre hay el peligro de transformar la existencia empírica en existencia empírica en la sociedad como una vida estática en el orden externo; pero así los hombres se tornan granos de arena y pierden su ser-sí-mismo.

La rotura del velo social procede de dos orígenes: de la *voluntad egoísta* de la existencia empírica vital del individuo y de la posible *«existencia»*.

La *voluntad egoísta* sólo se siente constreñida y, en el fondo, no obligada a nada. Obedece las reglas en tanto que, por razón de su impotencia, no tiene oportunidad de quebrantarlas sin peligro de perecer. Se sirve de las reglas e incluso las acentúa desde sí mismo para asir toda ocasión de promover a su espalda lo propio sin miramientos. Limita la violación de las reglas a los momentos decisivos, los cuales no deben ser en lo posible visibles públicamente. Sólo los más próximos advierten acaso cómo quebranta toda ley mientras que, por lo demás, se refugia por completo en la sociabilidad. El hecho de que la realidad de las relaciones humanas sólo sea una lucha pacífica de todos contra todos y que, en definitiva, decide brutalmente la voluntad egoísta del individuo, se observa siempre desde tales aspectos. Que en la masa esta realidad es la preponderante, apenas puede ponerse en duda; sin embargo, tampoco puede ponerse en duda que es extraordinaria la medida de sacrificio real, de respeto y renuncia, de auténtica sociabilidad, de entrega y gratitud, de silenciosa soli-

citud y de busca del propio adversario espiritual, sólo que todo esto no basta nunca para determinar el régimen de una sociedad, puesto que no es lo que normalmente se puede esperar.

La ruptura tiene su otro origen en la *posible «existencia»*. Vivir tras el velo de la objetividad es tanto como *no* ser. Siempre que una «existencia» llega a sí misma, en toda comunicación, en toda acción incondicionada, el velo social queda roto. Pero igual que la voluntad egoísta, así también la «existencia» trata de disimular la rotura. La «existencia» sólo quisiera ser visible para la «existencia», pues únicamente en el ámbito de lo general puede oponerse a la publicidad de lo general. Lo que la «existencia» quiere, toma ciertamente, cuando se le objetiva, la forma de una exigencia de validez general, accesible para todos; pues la «existencia» da a su servicio el sentido de cuidado por la existencia empírica de todos. Pero no lo quiere engañosamente, sino a causa de que queda indeterminado para ella donde cesa la posible «existencia»; pues, en definitiva, la «existencia» sirve al todo precisamente para eso, para dar la mano a las «existencias» o hacerlas posibles. Así, en constante tensión con las objetividades de la sociedad, en tanto que evidencias generales reconocidas instintivamente, la posible «existencia» las convierte en los polos más extremos, de una parte en simples reglas de juego, en las cuales todo engaño es posible y, de otra parte, en su propia objetividad con la cual se identifica en su subjetividad.

Pero sea que la *generalidad* de la masa se convierta en la *existencia empírica egoísta*, en tanto que voluntad egoísta, sea que se deje sentir como posible «existencia», ambas son sus enemigas que tratan de anularla, pero, de las dos, sobre todo la «existencia». La masa soporta mucho más la voluntad egoísta, porque cada uno la siente presente en sí en la tácita solidaridad aglutinante, que sólo le pone límites cuando se muestra demasiado atrevida. Pero la «existencia» autónoma, independiente, es combatida como el enemigo mortal de la propia existencia empírica por la masa, la cual se justifica aparentemente valiéndose de una niebla de objetividad; ante la «existencia» parecen amedrentarse los que sospechan esta posibilidad en sí mismo y no la quieren.

3. La institución objetiva y el individuo como hereje.—Lo que constituye la opinión instintiva de todos es lo que cobra fuerza en las instituciones públicas de la sociedad.

La *institución objetiva* implica un *aparato racional* necesario

para la consecución de sus finalidades. Cuando es más que eso, está animada en las personas que la sustentan por el espíritu de una totalidad, que no queda absorbido por ninguna finalidad designable. Los organismos estatales y eclesiásticos y las múltiples corporaciones menores, que con éstas y por éstas viven, surgen de las ideas originarias en la lucha con las necesidades de la existencia empírica.

Sin embargo, en toda creación social subsiste la *tensión*. Ni la voluntad de la idea ni la racionalidad de las organizaciones adecuadas permiten con toda seguridad su ser al individuo.

Históricamente se advierte la tensión en que la historia de las Iglesias se acompaña de una *historia de los herejes*, y la historia de los Estados de la historia de los *renegados y traidores*. Si alguien pretendiera pensar que este hecho no significa más sino que siempre existen hombres inferiores, egoístas y criminales, se podría contestar que esta estigmatización no es nunca más que la concepción de los poderes dominantes en aquel tiempo o una argumentación para fundamentar la legitimidad del propio pasado.

Desde hace siglos se tiene la conciencia de que la historia de los *herejes* es, en buena parte, una historia de la verdad, de hombres que, por virtud de una «existencia» original, sufrieron heroicamente todo por su verdad. El hecho de que, al lado de la historia de las Iglesias también se desarrolla la historia apacible de los místicos, de algunas hermandades pasajeras que se no reunieron para actuar de un modo sociológico e histórico, es un signo más de la *insatisfacción* respecto a las *instituciones* existentes que se manifiesta constantemente en nuevas formas. Los *delincuentes contra el Estado* no es raro que hayan querido el Estado verdadero para ellos, la verdadera patria o los altos intereses del hombre, en tanto que «existencia», contra los intereses momentáneos de aquellos que estaban en la mera posesión del poder. Estos adversarios llegaron a ser los conductores constructivos de la totalidad, tuvieron éxito y fundaron nuevas instituciones, cuyos comienzos entonces ni siquiera en principio podían concebirse; o bien, por el contrario, desaparecieron y vivieron en el recuerdo como herejes y renegados, cuando no se vieron en ellos figuras heroicas, a cuya vista la «existencia» posteriormente cobró coraje para ser sí misma.

La doble tendencia de la tensión es insuperable; la amenaza de dominio exclusivo de una de ellas despierta a la otra tanto

más apasionadamente: por un lado, la tendencia, dimanada de la idea del ser objetivo de una totalidad, a consagrarse a las instituciones y su ordenación, su aparato y su contenido espiritual y, entregado a esta totalidad, quedar absorbido y anulado en ella como miembro suyo y, por otro, la tendencia contraria, no sólo a defender la libertad del individuo, sino a buscar como individuo en la «existencia» el último cumplimiento de la existencia empírica en este mundo en relación con la trascendencia.

Que el cuidado de las ideas objetivas y sus instituciones es camino y *asunto* para todos ofrece tan poca duda a la filosofía de la «existencia» como que en el *caso de conflicto* la «existencia» como tal tiene la *preeminencia.* La imagen que sintetizase la adaptación objetiva en el mundo y la posibilidad de una vida de la «existencia» en ella no sería nunca más que provisional; puede realizarse en un individuo pero en la totalidad es utopía. De la síntesis brotaría la lucha en cuanto, en caso de conflicto, se plantease la cuestión de la preeminencia. Pues la masa siempre se coloca del lado de las ideas que quebrantan la «existencia» o de la generalidad desprovista de ideas, pero sólo muy pocas veces del lado de la «existencia». Esta lucha es inherente necesariamente a la existencia empírica del individuo en la sociedad humana. Sin este peligro no hay seriedad en la vida. Esta lucha puede ser callada y permanecer en el alma del individuo; puede acabar en escisión; puede llevar a resolver vivamente la situación actual; puede paralizar de modo que una existencia empírica, adecuada externamente, pero sin «existencia», posiblemente se transforme en extravagante voluntad cínica y vacua frivolidad mundana; por último se puede librar una lucha vacua, exenta de existencia, nacida de la obstinación desafiadora del individuo o del fanatismo doctrinario del hombre que en tanto que miembro de un todo se ha perdido.

Qué es un hereje es cosa que cambia históricamente. Cada época tiene su intolerancia especial, a la vez que puede glorificar como antecesores a los que antes fueron herejes. Si el hereje religioso del pasado se caracterizase por decir que cuando Dios habla en el alma —y sólo él mismo puede decidir si Dios habla— esta voz está para él por encima de todos los mandatos de la Iglesia, entonces también hay herejes en las épocas que se envanecen de su completa tolerancia y libertad. Así, por ejemplo, una falsa conciencia de la ciencia, no original ya, dejaría a la Universidad

falta de idea y se resolvería inquisitorialmente lo primero de todo contra la «existencia»; en la provisión de cátedras y las profesiones se haría la selección, en vez de por la solidaridad de la «existencia», aun espiritualmente más lejana, por la gris mediocridad, que se recluta a sí misma, teniendo en cuenta la objetividad de la especialidad y la barata concepción científica, con exclusión de los espíritus independientes, produciéndose entonces la silenciosa decadencia. En todo tiempo, la cuestión es dónde están las víctimas sobre las cuales descarga el odio de la objetividad de la masa que se siente herida en su raíz.

Las *objeciones* del tipo siguiente: si se admite que en el alma del hereje resuena la voz de Dios, no es posible ningún orden en el mundo, bien porque entonces cualquier individuo podría alegar la voz de Dios, o bien porque resulta imposible, sin una autoridad asesora distinguir entre la voz de Dios y la voz del diablo, y una correspondiente transformación de tales objeciones en épocas racionalistas, pretenden demostrar lo que es indemostrable. La ordenación del mundo es un pensamiento utilitario, que sólo tiene sentido por virtud del contenido que tenga el orden. Pero alegar la voz de Dios como argumento no tiene sentido incluso para el hereje. Para él se trata de responder de estas voces con su existencia empírica. Y la mirada histórica tiene que reconocer que los hombres creyentes que comprometieron toda su existencia empírica también han combatido *entre* sí. El individuo que, como individuo, quisiera ser la verdad en general, tropieza con *otra verdad*, sea esta la verdad individual de otra «existencia» o la forma de una poderosa institución, soportada por la masa, como posibles «existencias» que se han encontrado identificadas con esta objetividad.

La filosofía de la existencia tiene que sentir una *inclinación* hacia aquellos hombres para los que la elección de la propia «existencia» y su verdad se convirtió en incondicional seriedad, hacia los *herejes* y los solitarios, hacia aquellos que, fieles a sí mismos y a sus amigos, en el entusiasmo del amor, mirando a su trascendencia, cumplieron su existencia empírica desapareciendo históricamente, ineficaces en cuanto concierne al orden total de la sociedad. Partiendo de esta filosofía tiene que resultar ciertamente absurda la pretensión de oponer a las instituciones, cuya necesidad más bien afirma de un modo relativo, otras instituciones que no hacen más que repetir los mismos defectos y que no podrían aportar ningún contenido nuevo. Pero la filosofía de la «existencia»

tiene la conciencia de estar en franquía para sus posibilidades, ha de exigir espacio y cuidar de que la tensión no desaparezca.

La «existencia» *afirma* desde sí misma la existencia empírica de las instituciones porque para ella son incluso indispensables también. Como existencia temporal no puede llegar a sí misma sin ellas. En verdad, la «existencia» lucha por su *independencia* en la historia objetiva, a la que ha sido transmitida como la sociedad actual en cada caso y en la que sólo colabora como miembro; pues la libertad nunca le corresponde en la sociedad como si pudiera estar garantizada para siempre. Pero la «existencia», a la cual es extraño el individualismo absolutizador, *se limita a sí misma* porque su independencia en la sociedad no es para ella la existencia empírica en general. Ella está en función de lo otro, que necesita a la vez como resistencia, como posibilidad de corroborarse y como peligro tentador para sí misma y para las generaciones futuras. La libertad como existencia empírica y la libertad como ser-sí-mismo dejan de existir cuando no tienen peligro alguno. Cada nueva «existencia» tiene que conquistar la libertad desde el propio origen, mirando a las otras «existencias» y en comunicación con ellas. Sólo como conquistada a sí misma existe la libertad.

PRETENSION DE LA COGNOSCIBILIDAD DEL HOMBRE EN SU HISTORIA Y SU GRANDEZA PERSONAL

A) *Origen y forma de la validez de lo histórico.*

1. La «historicidad» universal.—La historicidad existe objetiva y subjetivamente como la absoluta inestabilidad de lo perecedero en el tiempo. No es el mero pasar como nos parece el acontecer natural, sino que, en ella, el presente se relaciona con el pasado y el futuro para penetrar lo que sólo es temporal en la continuidad de la comunicación.

«Histórica» es la objetividad de la *sociedad*; pues la ordenación presente de la existencia empírica humana es válida como objetiva sólo en este tiempo, pero no como objetivamente debida con validez intemporal. No es tampoco histórica de modo transitorio a causa de no haber encontrado todavía la justa forma en que pudiera perdurar, sino que es esencialmente histórica porque jamás puede alcanzar esa forma. Pero, como histórica, es no sólo el lanzarse des-

lo histórico.

esperadamente a conseguir un fin nunca dado y nunca alcanzable, sino el ser actualmente adecuado y válido de su ordenación que se desarrolla históricamente.

Sin firmeza en el sentido de duración, hay también la *objetividad del ethos*, por ejemplo, como el ethos expreso de la «humanitas». Tiene rostro distinto en el tiempo de los Escipiones, en la época del Renacimiento italiano y en el idealismo alemán. Desde luego, lo que se piensa y hace como ético es objetivo y absolutamente válido en su ocasional manifestación. La inestabilidad del «ethos» no estriba en que pudiera ser más justo sino que, por el contrario, se da juntamente con la idea de la posible perfección, encarnada en figuras, pero sólo en *este* tiempo. Parece, en verdad, que a toda peculiaridad histórica tuviera que contraponerse lo general humano como un «ethos», el cual, exento de toda historicidad, pudiera surgir dondequiera como lo verdadero; pero lo general humano, sólo es representable como una generalidad formal, de tal suerte que en lo concreto todo depende de con qué se llena esa forma. Si hablamos de lo humano, que se encuentra dondequiera, de la proximidad a lo humano en la historia, de la repugnancia hacia lo osificado y anquilosado, hacia lo estático y a lo fanático, eso no es otra cosa que proximidad a la «existencia» misma que vive «históricamente», la cual si tiene contenido siempre es solamente un contenido peculiar.

Incluso el *saber de lo ahistórico* considerado como la existencia empírica de la *Naturaleza* y como consistencia válida intemporalmente, es «histórico». Cierto que la objetividad pura de las cosas es el sentido de este saber; en él estriba la decisiva comunicación de la «conciencia en general» a través de los milenios; algo parece conocido como idéntico en absoluto; lo más extraño queda comprendido en este concepto común; la objetividad de este conocimiento no necesita para su validez una realización existencial; así, pues, el contenido del saber de la orientación intramundana es una objetividad en sí. Pero la actualidad ocasional de este conocimiento tiene forma histórica; históricos son la forma en la cual se le posee, el interés por el cual se le ha seleccionado, la elección por virtud de la cual interesa, la posibilidad de descubrir esto o aquello. Además, el investigador que llega al fundamento filosófico de sus problemas entra también necesariamente en la historia de su ciencia. La historia de las ciencias es un miembro en la objetividad de la existencia empírica del hombre en el

sentido de posesión fáctica del saber y saber consciente de su historia.

Todos estos ejemplos muestran que, para una «conciencia en general» contemplativa, lo histórico parece como si en ella todo se hiciera relativo. De hecho puede confundirse externamente el relativismo, en su radical incompromisión, con la interpretación de la objetividad en la historicidad existencial. La validez absoluta aparece como una ilusión de los que viven en cada caso. La contemplación, concibiendo la relatividad universal, reconoce que todas las objetividades están justificadas para su tiempo y se imagina esa justificación para su propio presente como si también éste fuera ya pasado, diciendo, sin legitimidad, «es lo que el tiempo exige». Sin embargo, sólo la «existencia» ve para sí su existencia empírica «histórica» en esa objetividad, que externamente es objeto histórico. Sin la «historicidad» de la «existencia» no hay historicidad de la objetividad de su existencia empírica en la sociedad, la ley, el deber-ser, sino sólo historia de las sinfinitas relatividades. La «existencia», en tanto es esta existencia empírica que históricamente sólo es singular y determinada, está en la «historicidad» universal como en su fundamento que la *abraza y envuelve* y que ella acoge en sí. Este se contrapone a ella en las formas de la objetividad, que ha aprehendido y animado con su subjetividad. La profundidad de este fundamento es la *historia en general,* que desde él sale al encuentro de la «existencia».

La inmediata inestabilidad de lo que, como existencia empírica en el tiempo, pasa y perece indiferentemente, se resuelve, por tanto, primero en la conciencia de la *objetividad,* pero después está como *relatividad* en la *sustancialidad* del «existir» que, siendo presente, sin embargo, vence en ella al tiempo.

2. Tradición.—Puesto que la sociedad es una convivencia cuya forma y contenido están determinados por un pasado y cambian constantemente, ya imperceptiblemente en el transcurso del tiempo, ya por crisis súbitas, no existe como si hubiera salido de la nada en el mero presente, sino por virtud de una tradición. La sustancialidad «histórica» de la existencia empírica social se actualiza, por tanto, en las relaciones de la piedad, el respeto, la inviolabilidad. En la medida en que se desligue de la dimensión histórica de profundidad, la existencia empírica se convierte en sólo presente que dura un día, angosta de horizonte y corta de perspec-

tiva, atomizada y funcionalizada, sin el contenido de una conciencia que se sepa sobre un fundamento.

La tradición forma primeramente y llena indeliberadamente la nueva generación en su niñez; después se hace consciente por virtud de la relación interior con la historia, con lo recibido, y con las figuras de los grandes hombres. En tanto que pasado sabido y, de ese modo, apropiado, la historia es el contenido fáctico del presente, el cual sólo en continuidad con el pasado crea futuro y, con ello, la objetividad de la existencia empírica humana, sin la cual yo no llego a ser yo mismo.

3. Documentos de la tradición.—Todo «existir» tiene, por así decir, su trascendencia sesgando oblicuamente la dirección de la existencia empírica que se manifiesta en la objetividad histórica; vista desde la eternidad, pudiera ser indiferente que la «existencia» se refugie con absoluta seguridad en su Dios, o que, por virtud de hechos y obras, se haga visible en una existencia empírica histórica en el mundo, en este lugar para este tiempo, y de esa suerte quede, no sólo referida interiormente a la objetividad sino también absorbida para un posible saber histórico en una objetividad. Pero aun cuando aquel absoluto refugio como fuente y límite queda intacto en su posibilidad, sin embargo la «existencia» en la existencia empírica y, con ello, para nosotros en general sólo es real por virtud de su *ingreso en la objetividad.*

Las «existencias» que no me encuentran en lo exterior, para mí no son nada en absoluto. Por tanto yo tengo que dar por supuesta e implícita a toda otra posible existencia en su objetividad y tengo yo mismo que estar en el mundo hablando por otros. La idea del reino del espíritu, en lugar de ser imaginación de una realidad existente, se convierte en la voluntad de una comunicación ilimitada, decisiva, que avanza hacia todos los lados. Cierto que el pensamiento de una terminación es tan irrealizable como el pensamiento de que esta realización en su limitación inevitable como manifestación pudiera bastarse a sí misma. Esa idea nunca es posible más que en función de la ilimitada oscuridad desde la cual pueden lucir interminablemente las posibles «existencias» si yo pudiera ver, y en función del otro presente absolutamente objetivo, que no se me abre como «existencia» o al que yo estoy cerrado como posible «existencia». Pues toda objetividad como tal no se abre hasta que se descubre en ella el ser. Pero lo que existe como objetivo puede una y otra vez ser escuchado como len-

guaje. Así, pues, para nosotros la objetividad todavía ininterpretable y sólo fáctica es insustituíble. La desaparición de los documentos de la pretérita existencia empírica del hombre es, para la visión empírica, cosa natural, pero es inconcebible para el conocimiento del auténtico existir. El desmoronamiento en la ruina y el polvo es como una ruptura de la comunicación. De aquí que sea un dolor para la apropiación histórica el enorme volumen de lo indiferente que no habla propiamente, el carácter fragmentario de tanta existencia empírica singular que sólo deja palpar lo que fué, la completa pérdida de tantos de cuya existencia empírica ya no quedan testimonios, sino acaso un reflejo en otros terceros en donde el origen queda borrado hasta hacerse incognoscible. Así, pues, cuando se piensa en la posible comunicación histórica de las generaciones posteriores es una traición existencial falsear este lenguaje, destruir documentos a causa de que puedan ser malentendidos, formar una imagen de la existencia empírica conforme a los actuales puntos de vista sobre qué es lo esencial, eliminar lo que desde esos puntos de vista se considera como no pertinente y como privado, y, por tanto, hacer hablar para el futuro un ser originario, tal como se le quisiera, en lugar de conservar su objetividad en todas las direcciones, puesto que acaso el hombre no nace hasta que la interioridad de la objetividad le aborda auténticamente. El velo de la inveracidad se corre incansablemente sobre todo y oculta el pasado. La temeraria aplicación de la frase, según la cual «para un ayuda de cámara no hay hombre grande, pero esto estriba en el ayuda de cámara», abandona injustificadamente la tarea de llegar a conocer realidades, y no da derecho a destruir su objetividad documental. La tendencia a la armonía y a las formas cerradas origina un falso miedo a abordar existencialmente la realidad y permite a la brutalidad inexistencial el triunfo barato de parecer veraz y sincero mediante el mero encubrimiento asimismo inveraz.

Cultura.—Un elemento de la cultura del hombre es su formación entendida como la forma de su saber histórico. Vive como el lenguaje en cada caso único de una realidad histórica en el mundo y la religión para las cuales es el ámbito de la comunicación, del despertar y del cumplimiento. La pretensión del conocimiento del pasado de llegar a ser apropiado es pretender del hombre que, partiendo de las ya conquistadas posibilidades, llegue a ser auténticamente él mismo.

Esta cultura puede, en aparente comprensión general, quedarse en mero saber en lugar de llegar a ser realidad del hombre mediante la apropiación. Tal cultura florece como flores desprendidas de su raíz; entonces ya no es la luz de las propias posibilidades. Por el contrario, el contenido de algo general, con toda su plenitud objetiva, sigue siendo verdadero aun separado de una realidad empírica que, como tal, ya no está en él y sigue siéndolo en cuanto momento de un existir que, mediante la contemplación ha conquistado su ser-sí-mismo y que se percata de la amplitud de la historicidad posible para otros al penetrar en la realidad pretérita.

B) *Validez de la historia.*

Para que la «existencia» se entienda con otras «existencias» en el fundamento histórico común necesita el *conocimiento* del pasado. Este saber, en el sentido de saber comprobado metódica y críticamente, es la *Historia como ciencia;* transformado en comprensión existencial de sí propio es *filosofía de la historia.* Ambas son, como pretensión, objeto de una lucha que, por último, puede acabar en la *voluntad de ahistoricidad.*

1. Historia.—Cuando la investigación histórica tiende a desligarse de la conciencia «histórica» de la «existencia» para ser sólo conocimiento como conciencia histórica, esta transformación implica dos *peligros:* la verdadera historicidad puede perderse para mí hasta reducirse a la manifestación residual de un *saber histórico sin término,* o bien quiero desasirme de ella en una verdad general humana para todos, que yo conozco en la objetividad histórica como *autoridad:*

En tanto que la investigación histórica se pone al servicio de la conciencia «histórica» se aferra apasionadamente, con radical veracidad, a lo que se puede investigar críticamente, pero a través de esto penetra y llega a lo que fué «existencia». En la visión del ser de toda forma histórica como «inmediata a Dios» está el origen del sentido de la investigación. En el conocimiento y la visión históricos está presente, bajo el manto que hace invisible, por así decir, la «existencia», lo mismo en el que mira que en lo mirado. El amor a lo que fué, aun respecto a lo más ínfimo, en tanto que en ello se deja sentir la «existencia»; el respeto ante lo insonda-

ble; la presencia de las propias raíces domésticas y nacionales; la sensibilidad para todo lo pasado, que, por el hecho de haber sido grande para nosotros, también pertenece a nuestro mundo; la exploración de lo más remoto, desde lo que todavía el hombre nos habla, vivifican todo lo cognoscible, que tiene la pretensión de ser concebido y apropiado con esa disposición. La *confusión* de la investigabilidad y la pretensión de la historia comienza en el momento en que para una conciencia histórica la cosa *sólo* es objetiva. Pues entonces lo que se puede conocer históricamente se convierte en una escombrera enorme, que aumenta de modo interminable por virtud de los acontecimientos, cuyo conocimiento y compilación ya no significa nada.

En tanto el conocimiento histórico está al servicio de la conciencia «histórica», el pasado es, en todas las objetividades, el fondo inobjetivable desde el cual el presente llega al propio origen de su «historicidad». Entonces ya no existe la validez de una determinada verdad alcanzada para siempre, sino el indeterminado contorno del movimiento en el cual todo presente tiene que llegar a ser el mismo insoslayablemente. La *confusión* de la grandeza histórica con el valor aparentemente consistente para nosotros comienza cuando la conciencia de la relatividad de todo lleva, por la falta del ser-sí-mismo autónomo, a una exaltación artística del pasado. El romántico pretende ante todo complementar sentimentalmente la propia existencia empírica falta de «existencia». Después, por último, la relativización de todo lo objetivo, que resulta de la auténtica «historicidad», se convierte violentamente en su contrario: lo que se conoce históricamente se convierte, fijado y objetivado unilateralmente, en validez autoritaria.

Pero, aunque soy consciente «históricamente» de poder entrar en comunicación con una conciencia «histórica» extraña, sin embargo no puedo transferir a otro lo que yo soy ni aceptar lo extraño desde su fundamento. La verdad de la «existencia» «*histórica*» no es nunca una verdad *única* para todos, sino que como pretensión no es más que requerimiento, llamada. La absolutización de tal verdad más allá de la esfera en que se manifiesta, la supuesta vinculación de esta verdad generalizada a un hecho histórico como a su fundamento, anula el «existir» «histórico», porque en lugar del fundamento «histórico» *siempre oscuro* pone la validez *objetiva*, como si ésta pudiera jamás fundarse sobre la historia; pues para ningún saber pueden ser idénticos lo general des-

de el punto de vista lógico y lo que es «histórico» existencialmente.

En tanto que el saber histórico está al servicio de la conciencia «histórica», se hace importante en la apropiación. La confusión comienza cuando la contemplación de las grandezas del mundo histórico como tal se convierte en cumplimiento de la vida. Entonces parece que sea posible anular la soledad del hombre sin comunicación inmediata y presente. El espanto ante el abismo de la nada dentro de uno mismo impulsa a entregarse a las formas objetivas, y, seducido por ellas, a la contemplación de la grandeza humana y sus obras; el hecho de que haya habido esta grandeza es suficiente. Este afán de admiración aparta de todo lo presente, cuyas fealdades y lástimas están a plena luz y desazonan a todo el que no vive en él y colabora a su mejoramiento. De aquí que abrace al mundo histórico, el cual está en su tranquilidad ante los ojos como una plenitud inagotable. Pero para mí está, por así decir, como tras un enrejado y, por tanto, no entra en mi vida real. A pesar de la concepción realista con que me acerco a él, ese mundo histórico está dotado de una incomparable belleza por virtud de su lejanía. En lugar de «existir» yo mismo, me contento con la «existencia» como alma histórica, para la que también el presente ya es historia y visto en la lejanía ficticia puede convertirse en objeto de admiración como pasado contemplado. De esta manera, vivo siempre en lo otro y extraño, que sólo me acerco actualizándolo, y permanezco solitario en lo ya formado, arrastrado por su grandeza.

Cuando he eludido estos *tres* peligros: del saber histórico indiferente, de la facticidad histórica determinada convertida en verdad exclusiva, y del extravío entusiasta en la multiplicidad de las grandezas históricas, entonces estoy como conciencia «histórica» *en mi fundamento*, relativizándole para el saber sólo en su manifestación, pero no en la «existencia». Yo no me puedo desasir de él, sino *superar* la forma ocasional de la objetividad avanzando «históricamente».

Así, pues, lo que en el conocimiento histórico es, en definitiva, simple mudanza de lo que dondequiera no es más que fugaz —cambio que está en relaciones de causa y efecto— una incesante ascensión y caída, una multiplicidad arbitraria sin principio ni fin, esto mismo es para la «existencia» la existencia empírica como «historicidad», pero no simplemente desapareciendo, sino, como escuchando al pasado y siendo también lenguaje para el posible futuro,

Filosofía de la historia

presente como fusión del pasado y futuro en el *ahora sustancial*; el pasado, en tanto que apropiado comunicativamente, ya no es sólo condición causal de mi existencia empírica, de la que no necesito saber nada para que actúe, sino realidad presente como fundamento que me llega en la voz del pasado. Es decir, que la inconsistencia de la existencia empírica histórica se anula en la conciencia «histórica» de la «existencia», cuando se satisface la pretensión de este lenguaje del pasado. Sólo para esta «existencia», la historicidad de la objetividad que la envuelve es visible como contenido, en el cual, juntamente con el existir temporal y externamente disperso, en tanto que éste la encuentra en esa exterioridad por virtud de documentos y signos, es un ser eterno en la manifestación temporal en que la «existencia» cobra ser.

2. **Filosofía de la historia.**—Del origen de la conciencia «histórica» surge, al apropiarse la historia, la propia aclaración de la «existencia» como filosofía de la historia. Esta se realiza en tres grados:

a) En la orientación intramundana hace conscientes los *límites* de la historia como Historia. Muestra las condiciones y formas del saber histórico, percibe los límites de la comprensión, después el carácter indemostrable del sentido de la Historia como ciencia; por último, su extravío en un saber de interminables naderías.

b) Se convierte en *aclaración* presente, sustancial, *de la «existencia»* en cuanto que concibe la objetividad de la historia como la totalidad en la que yo existo con los demás. En la conciencia del presente todo pasado queda referido al hoy, se desarrollan constructivamente posibilidades del futuro para ahondar la conciencia del ser del momento. La conciencia de la especifidad de este histórico momento es, por virtud de la trasposición del saber como mera consideración en un saber como «existir», incluso co-origen del futuro.

c) La historicidad del todo se convierte, por último, en escrito cifrado. Se origina una imagen de la totalidad de la historia desde el comienzo hasta el fin como escrito cifrado del ente *trascendente*. Los medios objetivos de expresión se toman a la ciencia objetiva de la Historia y en una comunicación realizada de hecho con determinados orígenes «históricos» se funda un *mito* que para el momento «histórico» representa en la fantasía trascendiente la presencia de la trascendencia a través de la historia.

3. La existencia en lucha con la totalidad de la historia y con la voluntad de ahistoricismo.—Pensar la historia como una totalidad, sea como escrito cifrado, o sea como forma inmanente de unidad, la convierte en un objetividad *cerrada*: en un único e inmenso proceso en el cual todo tiene su puesto y su misión. Su conocimiento me muestra las posibilidades determinadas y limitadas del presente. Lo pasado y la imagen de la totalidad derivada de él se convierten en autoridad decisiva a la que es preciso obedecer. La existencia empírica es lo que es así con derecho porque así se ha constituído; pues de la historia resulta lo que puede ser. Sin embargo, reconocer lo nuevo conservadoramente, cuando se ha corroborado, es entonces la actitud fundamental que quiere hacer lo que el tiempo exige, es decir, lo que en este lugar del todo es lo pertinente.

Contra esta totalidad se revuelve, en primer lugar, nuestro *saber*: sabemos que no podemos conocer esta totalidad, sino que sólo se anticipa, sea haciéndose inmanente y, entonces, como saber del mundo, escrito cifrado mal entendido, sea como una imagen que justifica la propia existencia empírica que quiere seguir siendo tal como es, sea como imagen de una totalidad, de la cual el insatisfecho deduce su derecho para luchar por otra forma de existencia empírica. Pero, además, el *ser-sí-mismo* de la «existencia» se revuelve contra la subordinación a una ley ya conocida anteriormente de su existencia empírica. Negando los nexos históricos, declara que *todo es posible*: depende de lo que el individuo hace de las situaciones. No hay ninguna totalidad de la historia, sino la ocasional creación por la acción. La historia puede despertar el entusiasmo del ser-sí-mismo por la grandeza, pero no es la carga que se impone unívocamente y que, como tal, determina el camino del presente.

Por el hecho de que las objetividades de la ordenación humana y sus ideas tienen que cambiar con las situaciones históricas, no hay ninguna imagen objetivamente exacta de las organizaciones humanas. Esta imagen pudiera representarse acaso como un aparato que, en verdad, ahora funciona mal, pero que puede ser ajustado debidamente. Sin embargo, esto no es más que un posible punto de vista *dentro* de la totalidad de las ordenaciones humanas, en cada caso para éstas, no para el todo. Pero si se considera el carácter relativo e inconcluso de las ordenaciones humanas, se origina la opuesta equivocación: por la negación de toda objetividad

(excepto de las causalidades) dar paso libre al poder elemental del individuo y de la masa, a su afán de amplificarse y dominar.

La voluntad de ser sin historia, de ahistoricidad, que así se origina, queda ciega para la totalidad posible. Esta voluntad se apoya solamente en la voluntad vital de la existencia empírica de una masa que, como dominable, se deja vincular a una voluntad unitaria y se sostiene por la solidaridad de intereses, prestando a su propia y mera existencia empírica una dorada aureola como nación, cuyo egoísmo es santo o como humanidad en general que se realizaría para todos.

La verdad existencial no está, sin embargo, en el punto medio entre los extremos de la creencia en la totalidad «histórica» y la ahistoricidad, aun cuando los niegue a los dos; es polaridad, no descarga de la tensión:

La verdad existencial *no conoce la totalidad* pero escucha por si acaso un todo le pudiera mostrar el camino. Sabe ciertamente que hay decisiones históricas que quebrantan el camino que se creía definitivo; pero quiere el máximo de sentido; es decir, evita las luchas indiferentes, no decisivas. Contempla lo presente como el todo fáctico en el cual sólo se presentan discrepancias según nuestra opinión secundarias que no determinan el curso de la historia en una medida considerable, puesto que no parecen decidir en la historia del mundo más que carnicerías y pendencias de pueblos primitivos atrasados. Pregunta por las ordenaciones que prevalecen en la configuración del mundo, por los hombres futuros, y se inserta allí donde cree identificarse con fuerzas que procuran lo que para ella es verdad. Relativiza la existencia empírica vital, y con la decisión más extrema, incluso la de la nación: así, por ejemplo, cuando el griego Polibio reconoció la significación histórica universal del Imperio romano y el judío Pablo la universalidad del cristianismo.

Asimismo la verdad existencial no se entrega a la ahistoricidad, pero percibe el valor sin trascendencia de la mera vida. Sin embargo, allí donde sólo se pregunta por la oportunidad que yo mismo tengo como existencia empírica, cuando yo existo sólo para mí como mi propio señor, entonces lo que se rebela no es la «existencia», sino la existencia empírica individual. Esta, cuando no se identifica con la idea y con la posibilidad «histórica» en un todo desconocido, no es más que la pasión de lo oscuro y parece no tener más sentido que hacer ver a las fuerzas históricas la misión de ha-

eerse valer porque, o dan muerte a los indómitos y salvajes con los cuales ya no es posible ningún acuerdo honesto ni mucho menos comunicación, o perecen.

Pero la verdad existencial conoce en el presente concreto, sin necesidad de ningún saber, dónde está la muerta vinculación histórica de la obediencia que sólo hace repetir y dónde la ahistoricidad subversiva de la mera existencia empírica. Como quiera que ella no conoce el todo y sólo lo puede barruntar como lo uno, para ella a su vez «histórico», en la trascendencia, abraza su misión «histórica» en el riesgo y aventura de la autoidentificación creyente.

Como tal, la verdad existencial escucha a lo otro y al adversario inconcebido y escucha a lo que ha fracasado en la historia. La totalidad única de la historia de la humanidad se le hace problemática en favor de una trascendencia, la cual incluye en sí lo que en el mundo se ha perdido. Escucha el grito de protesta que sube de los siglos contra el curso de la historia. Ve lo que ha sido aplastado en la historia que, a menudo, no es para ella lo inane sino lo mejor.

La objetividad de la historia *no se consolida*. Incluye lo que no ha llegado a ser, lo que pereció en la lucha. Como este espacio total de la existencia empírica, dicha objetividad no muestra un camino unívoco, ni siquiera uno cuyas posibilidades puedan limitarse definidamente. Su totalidad, cuanto más clara se hace, más agudiza la conciencia de lo posible y eleva al nivel en que puede hacerse visible lo que propiamente se decide. Estamos siempre incurriendo en luchas en las cuales nadie sabe de qué se trata en definitiva. Cuanto más claramente estamos en la objetividad de la historia, tanto más sus decisiones pretéritas sobre el ser del hombre son puestas de nuevo en cuestión. Lo que fué vencido puede ser otra vez aliado. Lo que fracasó puede despertar nuevamente a la vida.

C) *Valor de las formas de la grandeza humana.*

En una variedad inmensa el hombre como sujeto se convierte en forma objetiva, la cual como modelo o contrafigura, como posibilidad propia o realidad ajena, como lo que atrae exigiendo o degrada seductoramente, llena el espacio en el cual el *individuo* llega a ser sí mismo por la manera como *sigue* y *rechaza.*

Esta multiplicidad no me permite sosiego, puesto que mi ser-mí-mismo quiere ser despertado por la visión de los hombres. Ella se me disocia en el término medio de los hombres y la independencia de los menos. Pero en toda construcción mental, uno y otro no son más que posibilidades abstractas. Yo me formo una *imagen del hombre,* tal como acaso es *sin excepción*; expresa o tácitamente esta imagen me proporciona una base para la forma de mi trato con él en el ámbito general de la vida social: El hombre, que ha salido de la infancia, trabaja; sin embargo, el látigo y el terrón de azúcar le estimulan; si se le deja libre es perezoso y dado a los placeres. Su existencia empírica consiste en comer, cohabitar, dormir, y si esto le sucede en medida insuficiente, sobreviene la desdicha. No es capaz de otra cosa más que del trabajo mecánico, rutinario. Le dominan la costumbre, aquello que en su círculo se reputa opinión general, y es presa de una necesidad de prestigio con que pretende sustituir la falta de conciencia de sí mismo. En el carácter fortuito de su querer y su hacer se patentiza su incapacidad de destino. Lo pasado se le escapa rápida e indiferentemente. Su previsión se limita a lo más próximo y más grueso. No se percata de su vida sino tan sólo de sus días. No le anima ninguna creencia; para él nada es incondicionado, fuera de la ciega voluntad de existencia empírica y del vacuo impulso hacia la felicidad. Su esencia sigue siendo igual, tanto si trabaja en una máquina como si colabora en una empresa científica, si ordena como si obedece, si no sabe ciertamente cuanto tiempo puede comer como si su vida parece segura. Llevado de un lado a otro por situaciones e inclinaciones fortuitas, lo único estable en él es su impulso de estar junto a sus iguales. Falto de una continuidad fundamentada y de la fidelidad de hombre a hombre, no es más que el ser efímero sin una vida emanada del centro de gravedad del ser sustancial.





Ninguna experiencia decide en qué medida tal imagen es verdadera. No se puede negar que la realidad del término medio tomado en masa, se presenta con estos aspectos, ni tampoco que cada cual ve esta posibilidad como algo de lo que tiene que librarse. Pero, ¿a qué se debe que todo en nuestro interior se resista a asentir a esta imagen, aunque la observación y la inteligencia parecen justificarla siempre de nuevo?

Existe una correlación indisoluble entre la estimación del hombre y la propia estimación, entre el desprecio del hombre y el propio desprecio. Tal como consciente o inconscientemente conozco

mi posibilidad, de ese mismo modo veo también a los hombres. Pero allí donde la observación psicológica y sociológica destruye los ideales ya empalidecidos, allí quisiera introducir subrepticiamente como lo normalmente justo lo empírico y mediocre; lo que sea «realmente» el hombre, lo que también quisiera ser, sería la verdadera humanidad; lo demás, como idealismo de mala fe e insidiosamente, busca hombres para sus propios fines con objeto de engañar el goce de su vida.

Pero si yo soy tan consciente de mí mismo como posible «existencia» respecto a los hombres que todavía decido por mí sobre mí mismo entonces, a mi imagen del hombre en su término medio contrapongo necesariamente lo extraordinario, las figuras de la grandeza humana, que me guían en mi camino cuando amenazo hundirme. Pero entonces no creo tampoco que ningún individuo sea, según se manifiesta, visto desde fuera en la superficie como término medio, sino que es menester todavía recurrir a la posibilidad. Entonces hago la experiencia de que en modo alguno me es indiferente *lo que yo espero del hombre.* Yo mismo dependo de aquello que los demás esperan de mí. Lo que se espera del hombre es un factor de su realidad. Nunca el hombre está ante el hombre como ante una realidad fácticamente definitiva; pero sólo algunos hombres se me hacen visibles por el hecho de que yo me acerco a ellos con una esperanza distinta que la que se me impone respecto al término medio.

De igual modo que yo mismo soy para mí el criterio para lo que espero del hombre, así, a su vez, los hombres superiores son para mí el *criterio* para aquello que sería y debiera ser posible para mí, mi ser-mí-mismo queda determinado por la sustancia de los hombres que me encuentran físicamente en la vida y, sobre la base de esta experiencia originaria —entonces, a la verdad, más pálida—, por la grandeza de los hombres que hablan desde el pasado.

1. Esencia de la grandeza personal.—Apasionadamente en la juventud e incansablemente a lo largo de la vida, sigo con la mirada a los hombres. Yo llego a ser lo que soy por virtud de aquellos que me han hablado y me han respondido. Pero la medida de mi ser y la fuerza de mi impulso existencial me vienen de las grandezas humanas que he contemplado. Incluso los muertos están en cada caso para mí ahí en forma eficiente o no están. Los indi-

viduos viven en mí; es como si se me hubieran acercado y, como figuras que piden veneración, me dieran un consejo.

Lo que es realmente el grande hombre no es objetivo para ninguna ciencia ni impositivo para ninguna inteligencia. El que el hombre sea comprendido y cómo lo sea está sometido a su vez a cambios en la conciencia «histórica». Donde se me habla de esta manera, allí hay un individuo en cada caso. Este ya no es esencialmente un tipo general ni un modelo ejemplar ni genio, como realidad del espíritu, sino siempre para mí un individuo único, éste y sólo éste.

Pero lo que como existencia empírica parece no ser más que un individuo se convierte para mí, como algo general, en imagen. En la orientación intramundana, el hombre se hace visible como grandeza histórica. Vale por sus actos, por su obra creadora, por sus realizaciones útiles. Pero el carácter excepcional de su grado de influencia en la configuración de la existencia empírica no es aquello que nos interesa en cada caso, aunque veamos a nuestra existencia empírica determinada por ello. Grande es el hombre tan sólo como una figura que en la subjetividad y y la objetividad se redondea y cierra en una expresión total universal.

Las formas de la grandeza humana son pensables y reconocidas objetivamente como tipos. Los tipos positivistas (el descubridor, el inventor, el organizador) parecen tener un carácter general intemporal; los tipos idealistas (el profeta, el sabio, el genio, el héroe) pertenecen a situaciones históricas determinadas: el profeta a la antigüedad israelita y a los orígenes de las religiones, el sabio a la conciencia filosófica antigua, el genio a la cultura idealista del siglo XVIII, el héroe a los comienzos y las decadencias de la historia occidental. A su vez, estos últimos se convierten en posibilidades positivas, es decir, siempre actuales, al transformarse en disposición natural (genio), en función siempre posible (profeta), en un ideal intelectual de vida independiente de la historia (sabio).

Lo que de esta manera puede conocerse acerca de la grandeza humana es objeto de las *ciencias del espíritu*. El espíritu no es real más que en la medida en que se objetiva como forma personal de los individuos que ocasionalmente le crean y recrean. Esta grandeza humana es patente y accesible; su interior es su exterior. De la forma personal, como objeto suyo, derivan su sentido todas las investigaciones de las ciencias del espíritu, sea que persigan creaciones secundarias y dependientes (el aparato de la vida

espiritual), o la propagación y extensión de las ideas o las formas de totalidad constituídas por los pueblos, los Estados, las sociedades. En la investigación histórica incide aún sobre el objeto más insignificante el reflejo del espíritu cuando es acceso para llegar al hombre en su grandeza, sea ese objeto una personalidad directamente histórica o bien un objeto personalmente inaccesible en la oscuridad del trasfondo de los productos espirituales (por ejemplo, del lenguaje y de los mitos).

No es ninguna desdicha casual que hoy nadie pueda encontrar seriamente un genio en toda la redondez de la Tierra; que los profetas desempeñen a lo sumo en círculos sectarios un papel, cómico para sus contemporáneos; que llamar sabio a alguién sea simplemente una frase. Pero cuando encontramos al que es para nosotros presencia y medida del hombre, parece inadecuado llamarle un genio, un sabio, un profeta, porque su esencialidad no cobra figura de validez general; hoy le es inherente, por el contrario, como carácter esencial, su invisibilidad y anonimidad.

2. Absolutización de la grandeza personal.—En la orientación intramundana es donde sólo tiene sentido y validez hablar de grandeza respecto a un hombre concreto. A la vista de esta grandeza siento la infinita satisfacción por virtud de un estudio que la actualiza. Esta satisfacción existe para mí como «conciencia en general» henchida de espíritu e ideas, para la cual el individuo aparece como miembro de un todo, impulsado por ideas históricas, que para esta consideración se trasforma inmediatamente en un objeto estético.

Cuando busco lo que tuvo acción y validez objetiva, lo que importa es este individuo. En el mundo quiero encontrar forma y la irradiación sobre otros. Pero la absolutización sería fatal para la «existencia»: la grandeza personal en figura objetiva no es todo. Pues nos percatamos de que frecuentemente el hombre como grandeza histórica cambia y se tornasola en su ser de suerte que nos preguntamos si nuestra vida tiene que sumergirse en su ser para ser verdadera o si su influencia, aunque trastorna la existencia empírica, no tenía para el contenido de esta última significación profunda; si, por ejemplo, en una personalidad política la identidad de su ser existencial y su acción política nos prende o si lo existencial lució tan raquíticamente que se hizo incognoscible.

Una posible interioridad de la «existencia» que se patentiza a quien se le acerca amorosamente pero que históricamente no es

visible, porque carece de la exterioridad que le sería adecuada, no es grandeza histórica, pues en este caso el motivo de su acción en la existencia empírica objetiva se desvanece. Pero los raros hombres que soportan verazmente las situaciones límites, de las cuales les viene el impulso de incondicionalidad de su hacer y la plena claridad de su conciencia absoluta, cuya poderosa acción entre el día y la noche penetra con la más absoluta seguridad la modestia de su existencia empírica, son las grandezas anónimas, cuya existencia empírica determina lo que en cada caso pueden llegar a ser los hombres al ser unos para otros. Ellos parecen tan grandes como el destino mismo; en su proximidad nuestra vida no puede seguir siendo lo que es, sino que tiene que exaltarse o menospreciarse en su perdición.

Lo que cada hombre es como posibilidad y qué es lo que importa decisivamente cuando me siento conmovido por la grandeza de las figuras históricas, puede perderse cuando lo absolutizo.

La primera consecuencia de esta absolutización, es la valoración absoluta —en vez de relativa— de la realización *como* realización, cualquiera que ella sea. Ella hace posible —aunque sólo engañosamente— la conciencia propia por virtud de la repercusión objetiva de las propias realizaciones, mientras que la «existencia» puede quedar absolutamente incierta de ellas como objetividad. Cierto es que la «existencia» se conquista a sí misma, según las posibilidades de su situación histórica y sus dotes, tan sólo participando en las ideas, abrazando tareas concretas; sin embargo, nunca se anula por completo, aun cuando se identifique con la manifestación hasta comprometer la vida. Nunca conquista tan sólo por virtud del mundo y las objetividades su ser, que por su parte no se hace objetivamente visible en la orientación intramundana.

La segunda consecuencia de la absolutización es que conduce a la actitud de *planear* y *hacer* incluso lo esencial. De ella brota, por ejemplo, la idea de que los hombres aristocráticos debían coaligarse; pero mientras que las masas sólo se enlazan eficazmente por virtud de los intereses y finalidades de la vida empírica, las solidaridades existenciales sólo son posibles en el origen, sin designios y sin intereses empíricos instintivos; por tanto, sólo en pequeños grupos; las capillitas y las Ordenes, como tales, son contrarias a la veracidad de la «existencia»; en lugar de desplegar su fuerza en la forzosa debilidad de su situación empírica, ro-

busteciéndose al organizar su conexión, tendrían que perecer en este aparente robustecimiento porque entonces lucharían con los medios que sólo parecen naturales a la existencia empírica en su brutalidad ciega. Unicamente pueden actuar sobre toda la realidad empírica de un modo indirecto, pero no directamente mediante una pretendida unión de sus mejores. Hay, además, la creencia de que lo que importa es la personalidad, y dondequiera se la debe atender y preferir; los que hablan de este modo suelen hacer, sin embargo, al mismo tiempo, todo lo posible para minar a toda verdadera personalidad su existencia empírica presentándole condiciones que admite cualquiera pero no precisamente una personalidad. Además, hay la opinión de que el espíritu cambia históricamente su punto de vista de pueblo a pueblo, de clase a clase, de institución a institución, pero quien piensa de esa suerte, para dirigirse en cada caso a donde está el espíritu, seguramente no le encontrará.

Una tercera consecuencia de la absolutización es la *falsa divinación del hombre individual.* Cuando se prescinde del carácter finito y terrenal de toda existencia empírica, aunque sea la del grande hombre, desaparece la distancia a la trascendencia como al único Dios oculto. La absolutización es posible también o precisamente por la invisibilidad fáctica de la realidad del hombre que ha sido elevado a lo absoluto; los creyentes colaboran a encubrir míticamente esta realidad. Si la absolutización no es una consagración religiosa —y entonces inconcebible filosóficamente como lo otro— sus motivos son múltiples: Es un medio para la exaltación pretenciosa de un hombre y del círculo de sus creyentes. Para los poderes dominantes es un medio de legitimar lo existente; y, a la inversa, sirve para negar a aquellos que, según ese criterio, no existen. Es característico que se divinice a muertos que ya no pueden oponerse o que, cuando se trata de vivos, sean escogidos como representantes del ser de los que les eligen, por tanto escogiéndoles instintivamente bajo ciertas condiciones, para dejarles caer de nuevo cuando no las satisfacen o que por necesidades de servidumbre comprensibles psicológicamente se exija una sumisión y se encuentren los hombres que la admiten.

3. Grandeza objetiva y «existencia».—Pero, aunque la absolutización de las grandes figuras humanas anula la «existencia», ésta *no* es, sin embargo, *opuesta* a la grandeza.

Sólo lo que aparece exteriormente, es real para nosotros. La

«existencia» es tanto más real y más clara en la comunicación, cuanto más claramente hable en el ámbito de lo que objetivamente es la grandeza del hombre. En los grandes hombres es donde es posible la «existencia» más decisiva. La absoluta interioridad cuando no puede patentizarse en la comunicación, sólo existe para su trascendencia. En el mundo no significa nada, ni siquiera está en él. Nadie puede afirmarla en absoluto para sí frente a los demás o de los demás. Pero la interioridad se manifiesta en la objetivación, la cual cobra en la humana grandeza una incomparable posibilidad de lenguaje para despertar otras «existencias».

La objetividad de la figura existencial, como su expresión creadora, se convierte en tentación, a gozar de su contemplación por parte de una comprensión falta de «existencia». Así resulta falsa una clasificación de las personalidades históricas en esferas espirituales realizada a fin de comprender su ser existencial. Lo que constituye su esencia, su creencia como libertad en la realización, su amor como aprehensión de la realidad en toda su profundidad, su fantasía como presencia de la trascendencia, no se puede concebir como su auténtico ser subsumiéndolo en una esfera espiritual. El santo, el héroe, el poeta, el sabio, como figuras ideales en las esferas de la religión, de la política, del arte, de la filosofía se convierten inmediatamente también en tipos humanos a los que sólo se contempla estéticamente. Bajo sus nombres ya no queda afectada la «existencia» cuando con ellas se erige una figura escultórica para que sea admirada por todos a distancia; con ellas no es posible la comunicación, el hombre real queda oculto bajo una careta con que el impulso de culto de las masas le ha recubierto. Las tendencias del ser del hombre, que en estos ideales se representan como perfectas, están tan enlazadas entre sí que su separación impide llegar a la raíz misma del ser del hombre. El hombre no es un ser disperso que ha «realizado» algo o «signifique» algo para varias de las esferas y por virtud de ellas pueda ser caracterizado suficientemente.

La heroicización del hombre como *culto de la personalidad* establece entre los hombres una distancia absoluta mediante diferencias esenciales, en lugar de conservar en la diferencia jerárquica módulos y exigencias que nos afecten colectivamente. Si todo hombre es posibilidad de «existencia», si por tanto ninguna grandeza como tal tiene, en este aspecto, primacía (aun cuando esté por su jerarquía a inmensa distancia), sin embargo, la *fuerza de*

Filosofo → Cioran

la veneración y del amor, como existencialmente verdadera, corresponde al culto de la personalidad. Puede, en efecto, ver a los grandes hombre desde su raíz; puede también reconocer en la actualidad la jerarquía, dondequiera al mismo tiempo fiel e inestable con la realidad de la vida fáctica. Venerar sinceramente es expresión del ser-sí-mismo. El vigor de la veneración es la verdadera modestia de quien también es algo. El conserva la independencia y la libertad de la decisión interior aun frente a lo más grande; lo sigue en tanto que no se quebrante el ser-sí-mismo, pues no se pliega en absoluto a ningún hombre, muerto o vivo.

Mientras la grandeza se hace visible como tal a la conciencia culta, su fundamento existencial está oculto objetivamente. Así, pues, diferenciar de la «existencia» la grandeza humana es condición de la veracidad existencial, pero se convierte en pensamiento erróneo en la tergiversación posible típicamente para toda filosofía de la existencia cuando se hecha mano de la «existencia» *contra* la grandeza y, por tanto, se reclaman falsas pretensiones para la «existencia».

La «existencia», por el contrario, no tiene pretensiones en el mundo; no puede querer valer como ella misma, sino tan sólo mediante realizaciones en el mundo. En torno de ella se cierne un velo impenetrable para la orientación intramundana, que sólo se puede apartar en una comunicación siempre individual. Es el aparente no existir empírico del individuo en las objetividades del mundo.

4. La posible «existencia» y el ser del filósofo.—Pertenece al sentido de la aclaración de la «existencia» el hecho de que no se puede diferenciar el camino recto del equivocado por la erección de una *figura objetiva* del hombre que se pudiera lograr como la *verdadera* o de un criterio aplicable. La «existencia» *no puede cerrarse* como imagen ni para otros ni para sí misma, pues el hombre tiene forzosamente que *fracasar* en el mundo. La «existencia», a la vista de la inestabilidad de todo lo que llega a ser figura en el mundo, no aspira ya a ser figura para sí misma en cualquier objetividad que ingrese.

El hombre como posible «existencia» es *filósofo*. Pero lo que sea un filósofo no cobra nunca como «existencia» una objetivación definitiva. Ser filósofo no es una profesión específica; el filósofo no es tampoco un ideal configurado conforme al cual el hombre pudiera formarse para llegar a serlo; el ser del filósofo es la vo-

luntad de llegar a sí mismo, la cual se crea en el ámbito del filosofar espacio, posibilidad y expresión. Al filósofo no se le puede intuir en una imagen. Las figuras históricas del hombre filosófico tienen entre sí parentesco: viven en una comunidad de espíritus que existen por sí mismos, libres de las ataduras que sujetan a las autoridades objetivas o al mundo como ciego impulso de dicha, como afanes y cuidados de la existencia empírica, e independientes desde el propio fundamento en requerimiento mutuo.

Unicamente el *mundo* del filósofo en su existencia empírica y las condiciones previas en su *subjetividad:*

Puesto que el filósofo no escucha lo que es por una revelación directa, tiene que ingresar forzosamente en el mundo para *experimentar.* Por virtud de la originaria *voluntad de saber* se aplica en la orientación intramundana a todo lo que se presenta o le encuentra. Entregarse metódicamente a las ciencias lo considera condición previa para la probidad del pensar. Al investigar se da cuenta de lo que *se conoce, cómo* se conoce y en qué límites. Posee *conocimientos,* que reconoce como válidos generalmente, e imágenes y *formas* de toda realidad —de la Naturaleza, del hombre y de su historia— que le muestran la existencia empírica en intuición inmediata. No únicamente en la consideración objetiva, sino, primero, en la *acción,* el hombre se acerca a las cosas y las objetividades: en la acción experimental a los objetos de la Naturaleza, en la acción fáctica a los hombres y la sociedad. La *objetividad* de la acción, la cual es lo único que proporciona una clara conciencia de aquello que hago, provoca la conformidad o los conflictos que patentizan lo que existe realmente.

Si bien todos los modos de la objetividad son accesibles al hombre filosófico en la orientación intramundana, siempre quedan todavía atrás él mismo y el otro con el que está en comunicación y que no se reducen por compleo a una objetividad. Se da cuenta del ser de sí mismo en la incondicionalidad de su acción, en la fidelidad y en lo Uno. Un pensamiento diferente del pensamiento investigador le procura como *aclaración de la existencia* la conciencia para lo auténtico. La veracidad, que trasciende de lo que no es más que debido impositivamente, pero permite también comprenderlo sin sofismas, es su guía. Su sentido de la probidad y autenticidad, fallando y después restablecido, le lleva a las antinomias de esta veracidad misma. En la lectura del *escrito cifrado* roza después el fundamento más profundo en forma histórica.

Pero el filósofo, por el hecho de estar en la existencia temporal, no alcanza tampoco la meta del trascender. Del mismo modo que él, tampoco nada que se deje generalizar puede ser definitivo ni sólo contemplativo, ni sólo activo, ni de cualquier otro tipo, así tampoco hay un resultado que sea el último. Su incesante impulso de querer llegar a ser por completo, apremia hacia delante, no encuentra sosiego duradero en ninguna parte, no quiere fracasar, pero tiene que sufrirlo y puede concebir su necesidad. La voluntad de llegar a ser por completo mantiene su ser abierto para las realidades y las posibilidades mientras viva.

Pero como quiera que el hombre como filósofo no encuentra ni divisa una forma definitiva de su existencia empírica, y comprende que como existencia temporal no puede encontrarla, necesita para su salvaguardia una *actitud* a fin de no perderse en la confusión de sus emociones, se conquista como realidad de su alma una «*humanitas*» que le deja propicio y abierto para los demás, ve que su peligro está en una *pasión*, que le señala límites por virtud de la posibilidad de caer en la profundidad oscura.

La *actitud* como salvaguardia ante sí mismo está como tal, en el ademán contenido, en la limitación de la expresión a la situación; la actitud no permite prodigarse en la publicidad arbitraria y en la vida vulgar y cotidiana. Mantiene las distancias y diferencia las cosas por su esencialidad y a los hombres según su jerarquía. Puede dar una medida para todo. Es el freno permanente de la existencia empírica que pretende dignidad, es el dique de los ciegos movimientos del ánimo, a los que transforma en energía canalizada. Es intrepidez y serenidad. Puede, sin fanatismo, dedicarse con energía a los quehaceres concretos y estar tranquila a la vista del fracaso.

«*Humanitas*» equivale a estar abierto, a ponerse en el punto de vista de cualquier otro, a escuchar razones, ingresar en la razón del asunto y ampliarse ilimitadamente en las ideas. Resiste a los sofismas, a la presión de la voluntad interesada egoístamente y a las impresiones fortuitas. Es la abierta franquía, la comprensión, la asequibilidad y la posibilidad. Le es inherente un reconocimiento originario del otro, la caballerosidad en la lucha, la voluntad de no avergonzar, la dignidad del amor en el trato. Su esencia es la transparencia; de su claridad y nitidez irradia serenidad alegre.

La *pasión* es el peligro de irrumpir con ciega impetuosidad en

el caos. Es lo indómito, que ni siquiera llega a ser motor de la energía de un día, sino que late amenazadoramente en el trasfondo de la realidad humana. Es la posibilidad contraria al orden y a la existencia empírica, el abismo de lo que no es nada. Es lo que rompe la comunicación y derrumba lo que es real.

Pero la *actitud* absolutizada anquilosa y mata. La *«humanitas»*, absolutizada, elude las decisiones; es la cultura como modo universal de conocerlo todo y despacharlo todo, comprendiéndolo todo, mediante la consideración objetiva. La *pasión*, dejada en libertad, permite al hombre destruir su mundo y a sí mismo.

Sólo henchidas de «existencia», la actitud, la «humanitas» y la pasión son verdad posible. El ser del hombre como filósofo no es actitud, sino que él se conquista una actitud y se coloca bajo condiciones que, si faltan, él se atreve a establecer. Sólo sobre la base de las decisiones existenciales tiene la «humanitas» calor y fuerza, que crean la firmeza que sustenta a una vida; cumplida sólo históricamente y, por tanto, sometida también a cambios es vacía como tipo universal. Sólo como posibilidad existencial la pasión deja de ser arbitraria impulsividad.

El filósofo tiene, por así decir, estos campos para su existencia empírica en los cuales ingresa. No se hace idéntico a ellos, pero tampoco sin ellos existe. Lo que él mismo es, lo es sólo en proceso y no se consuma y remata en la existencia temporal.

CAPITULO DUODECIMO

LA «EXISTENCIA» ENTRE LAS «EXISTENCIAS»

Como quiera que la «existencia» no es ni en el sentido de un ser de objetos ni tampoco en el sentido del ser del sujeto accesible para la psicología, sino que se manifiesta en la múltiple escisión de la existencia empírica en subjetividad y objetividad, no puede alcanzar una definitiva objetividad ni ser concebida suficientemente como subjetividad.

Si se ha hecho pie en la existencia empírica en todas sus direcciones por la investigación y el conocimiento orientador en el mundo, por acciones prácticas y vivencias exentas de fines, por la prestación servicial y previsora de su trabajo, entonces se ha conquistado de ese modo, al mismo tiempo, la posibilidad de una conciencia del ser del ser-sí-mismo, al cual yo soy rechazado desde toda realidad empírica, aunque únicamente es en ella donde lo encuentro. Pero no se puede considerar el ser-sí-mismo como el único ser ni admitir que cualquier otro ser universal sea afirmado como el ser en absoluto. El mundo y la trascendencia pueden solidificarse en su objetividad, pero la posible «existencia» se retrae hacia aquello en que únicamente se deja sentir la trascendencia, lo cual, empero, sólo es presente y cierto como libertad.

La *conciencia del ser* de la posible «existencia» no es un fenómeno observable. Tal conciencia no la hay, excepto para *esta* «existencia» misma y la que con ella está vinculada en la comunicación. Hablar de ella conduce a la irremediable objetivación engañosa, como si estuviera ahí, empíricamente, en tantos ejemplares como se presentan a la observación, mientras que la enunciación sólo significa requerimiento, llamada, para que el ser-sí-mismo se percate de lo que cuando ese ser-sí-mismo existe, no es más que éste, *de modo insustituíble.* Los sujetos son ciertamente en el mundo las múltiples formas concretas de manifestarse la posible «existencia». Pero la «existencia» sólo es ella misma, y siendo una con su ser-sí-mismo, vinculada comunicativamente. Las «existen-

cias» que no han de considerarse como objetividades ni como subjetividades y, por tanto, ni se las puede afirmar como existentes ni contar como múltiples; existen, por el contrario, a diferencia de la realidad empírica de lo múltiple en el mundo, como *ser de la «existencia» para las «existencias»*. Así, pues, no se las puede conocer, pero sí aclarar como posibilidad. Es la *vinculación del ser al ser*, que somos nosotros mismos, cuando creemos *ser auténticamente*; y es para nosotros en la medida en que penetramos existencialmente en su círculo.

Así, pues, en vez de que el ser pudiera ser encontrado como una objetividad y como la única verdad válida para todos, es en el origen de la conciencia de ser posible en el mundo, sesgando la escisión en objetividad y subjetividad, «existencia» para otras «existencias». Su origen es la *trascendente* posibilidad de ser, por el cual llega a ser lo que verdaderamente es, sin cerrarse en la existencia empírica temporal, en una unidad objetiva o producir la nivelación de los sujetos en la uniformidad. De aquí que una representación de la verdad de la existencia tiene que considerar como imposible por sí mismo un conocimiento del ser (ontología) y, por el contrario, esclarecer el ser en la existencia empírica mundana *como creencia contra creencia* y no como camino de la única verdadera creencia.

LA VERDAD EN EL SER DE LOS UNOS PARA LOS OTROS

1. La verdad como una y múltiple.—El hecho de que la «existencia» diferencie la verdad —la verdad como lo que conozco *impositivamente*, la verdad en la que *participo* (idea) y la verdad que *yo mismo soy*— hace posible que llegue a ser real. Sólo la verdad que se impone por la racionalidad y la prueba empírica es válida en general para todos, porque lo es para la «conciencia en general». Pero cuando la verdad de la idea y del ser-yo «existente» se expresa objetiva y directamente, advierto, al contemplarla, que los hombres han tomado cosas distintas y opuestas como verdades por sí mismas. Sin embargo, de este modo no comprendo ninguna de estas verdades en su origen, porque en la forma objetiva, en la forma de una multiplicidad de verdades creídas, sólo su manifestación existe para mí, en tanto que soy «conciencia en general» que se orienta en el mundo. Las verdades se

Existencia ≠ VERDAD

contradicen, pero quien las conoce todas no participa en ellas, sino quien es idéntico con una. *Mi* verdad, aquella que yo soy absolutamente como libertad en la medida que «existo», tropieza con *otra* verdad en tanto que «existente» ; por ella y con ella llego a ser yo mismo ; pero no es única y sola, sino única e insustituíble en tanto que está en relación con otras.

No puedo salirme de esta verdad ; no puedo contemplarla desde fuera ni conocerla. Si me saliera de ella, caería en el vacío. Puedo, desde luego, convertir en tema de una reflexión sin término su comprensión de sí misma que la objetiva, como su manifestación ocasional. Puedo considerarla absoluta como manifestación en el momento «histórico» para relativizarla inmediatamente de nuevo ; pero esto sólo puede hacerse partiendo de la verdad de la «existencia» que existe siempre temporalmente, pero no intelectualmente y prescindiendo del origen. Sólo al servicio de la «existencia» puede la inteligencia relativizadora tener contenido merced a la negación de toda objetividad, por el hecho de que el pensamiento en tanto que «existente», superándola, produce al mismo tiempo una nueva objetividad. En tanto que existente no estoy en parte alguna a gusto, como en mi casa (a no ser en la trascendencia que se patentiza para esta «existencia»), sino en identidad existencial conmigo mismo. Esta se encuentra tras toda aparente solución, pero no la encuentro porque sólo sus manifestaciones ocasionales —no ella misma— son accesibles a la investigación. Sólo en la comunicación percibo la verdad de otra «existencia» ; apartándome del engañoso espejo de aquellos que no hacen más que aceptarme o rechazarme, sólo vivo seguro en este contacto de verdad con verdad.

La verdad objetiva como la única para todos y como particular en cada caso está en relación con su fundamentación para un determinado punto de vista ; pero de la verdad existencial puede decirse : por el hecho de que no puedo salirme de la verdad como de la posibilidad de mi «existencia», para contemplarla, no puedo afirmar : *hay muchas verdades,* pues no hay multiplicidad más que en la manifestación externa de las formas visibles, de los pensamientos enunciables y de los dogmas ; pero la verdad de la «existencia» no es sencilla, puesto que no puede verse como múltiple desde fuera y no se la puede fijar como cosa consistente. Tampoco puedo decir : *«yo mismo soy la única verdad»*, pues yo no soy sin los otros respecto a los cuales soy ; la incondicionalidad en mi «exis-

tencia» no tiene la validez de lo general; es la incondicionalidad que nunca se puede transferir idénticamente.

2. ELECCIÓN DE LA VERDAD.—La verdad es impositiva y entonces no se la escoge o bien se hace incondicionada *por virtud* de la elección.

Si hubiera muchas verdades incondicionadas con una realidad empírica de tal suerte que yo pudiera colocarme frente a ellas y escoger una para mí, se anularía todo el sentido de la verdad. Entonces yo podría conocer verdades que —en su incondicionalidad— se excluyen, como muchas verdades, lo que es imposible. Sea que yo conozca la verdad, sea que participe en ella o que yo la soy, no puede haber en cada caso más que una verdad, que *excluye* lo no verdadero como otra cosa.

Frente a la tesis de que la concepción del mundo que se elige, patentiza qué clase de hombre se es, está la cuestión de *entre* qué se ha de elegir. Todas las alternativas de índole objetiva valen cuando se trata de determinar algo particular y esto en una cierta situación. Pero no valen para una serie de concepciones del mundo, entre las cuales pudiera elegirse, porque ninguna determinación, en tanto que particular, puede decidir cuando se trata de la totalidad. Asignar un lugar en la idea de una totalidad a todas las posibilidades pensables tiene sentido para la orientación en el mundo respecto a los pensamientos que se transmiten mediante el lenguaje.

Pero considerar las concepciones del mundo a modo de productos intelectuales las anula como concepciones del mundo y por el contrario hace, al que examina la posibilidad de pensarlas, capaz para una elección en un sentido radicalmente distinto: La elección de la que parto como origen de la verdad es la elección de la «*existencia*» en que ella *se elige a sí misma*. En lugar de elegir una verdad entre una multiplicidad de tipos propuestos, alcanzo la verdad partiendo de la elección de la libertad, por virtud de la cual la «existencia» se esclarece a sí misma en la concepción del mundo que para ella es la *única* verdadera.

La *comprensión* de sí mismo se produce en los distintos actos concretos de elección, que en sus consecuencias indeterminables constituyen la vida; entonces se puede preguntar: ¿por qué se ha elegido así? ¿Qué sentido y qué consecuencias tuvo la elección? ¿Qué supuestos y principios no sabidos están en su fondo? En la respuesta a estas preguntas se desarrollan conexiones de conse-

cuencia racional, las cuales parecen conducir a últimas posibilidades fundamentales, entre las cuales, como los supuestos de las concepciones del mundo formadas racionalmente, se ha de elegir. Sin embargo, este método de investigar las consecuencias y los supuestos últimos, que ya no son a su vez fundamentales y, sin embargo, no son pensados como inobjetivos, siempre conduce por sí mismo a un término relativo, puesto que no quedo satisfecho y permanezco escéptico cuando las últimas alternativas de la concepción del mundo son afirmadas como necesarias. El método de comprenderse a sí mismo por virtud de los últimos principios —partiendo de los actos concretos de elección—, tiene, por el contrario, como fundamento y término irreductible la «existencia» misma, que trascendiendo persiste como posibilidad aún para todo conocimiento de los principios que se suponen últimos y se excluyen. Por el camino de una interpretación solamente teórica, por tanto, por una interpretación que no tiene por finalidad la elección de sí misma como «existencia», la «existencia» sólo se comprende relativamente en sus objetivaciones ocasionales, no en la incondicionalidad del origen de ella misma.

La elección de la verdad de la «existencia» se comprende después de la indefinida reflexión de su manifestación por el salto a lo verdaderamente *originario*, que, al mismo tiempo, se sabe opuesto a *otro origen*.

Esta elección del origen lleva al filosofar en la realidad de la «existencia» individual a la certidumbre *más decisiva*. Por el hecho de que se le tiene por lo verdadero y lo uno no puede *concebir* ninguna otra verdad como verdadera en el mismo sentido que ella, sino tan sólo entrar con ella en la comunicación de preguntar y luchar. Pues aunque se comprende como la única verdadera, sin embargo no es todo a sus propios ojos sino que se comprende como *«existiendo» en relación con lo otro*. No puede nunca conseguir una visión de conjunto sobre una serie de verdades yuxtapuestas, sino tan sólo sobre sus manifestaciones en las doctrinas formuladas como *capita mortua*, para, a través de éstas, entrar en contacto con el origen de la otra verdad.

Esta actitud de la conciencia de verdad de una filosofía que se sabe aclaración de la «existencia» no significa que considere inválido lo que tiene validez general; por el contrario, se atiene con implacable crítica a lo impositivo y rechaza su confusión con cualquiera otra verdad. Tampoco puede significar que se renuncia a la

«existencia» por el hecho de que ésta pudiera no querer su verdad y preferir convertirse en un caso de lo general. Mucho menos significa que se absolutice.

Para el entendimiento subsiste la paradoja original de la verdad existencial, a saber, que la verdad existe como única y sin embargo está en relación con otras verdades; que parece haber muchas verdades y, sin embargo, sólo hay la verdad única. Y la paradoja de que la validez absoluta y la relatividad no se excluyen mutuamente, puesto que la validez en cada caso absoluta sólo está en la «existencia» y la relatividad, en cambio, siempre se refiere tan sólo a la manifestación objetiva de lo pensado y enunciado.

3. En qué sentido las existencias no son numerables.— En el mundo todo lo que es objetivo constituye en cada caso una unidad; por tanto, hay multiplicidades numerables, que se pueden contar. Yo pienso el sujeto psíquico como uno y le cuento como perteneciendo a un conjunto en que hay otros muchos objetos semejantes; o yo pienso el mundo del orden humano en el cual cada uno no es simplemente una parte cualquiera sino miembro de un todo. De este modo yo no puedo pensar la «existencia» entre las «existencias». La «existencia» no esta allí como tal; yo puedo colocarla como manifestación en el campo visual de mi consideración objetiva, en donde no tengo ningún criterio objetivo para distinguir lo que es manifestación existencial y lo que no lo es.

Así, pues, a no ser los *signa* de la libertad que no aprehenden ningún objeto, incluso las categorías sólo inadecuadamente se pueden aplicar a la «existencia». Si se pudiera observar como espectador las «existencias», cada una sería una unidad, y por tanto varias, y como tales susceptibles de ser contadas aplicándoles la categoría de la cantidad. Pero tanto la unidad como la multiplicidad son formas objetivas de la realidad empírica, no del ser de la «existencia», de la cual sin embargo se habla en esas formas, irremediable pero inadecuadamente, y por tanto en el modo de volver a deshacerlas. Las «existencias» son, pues, *muchas*, pero esto *no* quiere decir que *constituyan número*. Cada «existencia» no existe para mí más que como «existencia» en la comunicación, de una manera cada vez única, insustituíble, moviéndose la una hacia la otra pero sin concurrir juntas. Rodeado de una indefinible oscuridad yo, como esta posible «existencia», sólo existo con estas otras «existencias». Ni siquiera este círculo de experiencia existencial constituye un todo; la idea de un reino de las «existen-

cias», en el sentido de una *totalidad*, de la cual yo sería miembro, no tiene fundamento como pensamiento preciso.

Nuestra inevitable tendencia a pensar la «existencia» como una, como muchas, como un reino de «existencias», descansa en el impulso de objetivarlas como a todo, también a la «existencia». Yo tengo la posibilidad de *salirme*, mediante la consideración objetiva *del mundo*, de la realidad objetiva y, por tanto, del mundo de la existencia empírica de los sujetos; de este modo consigo, como «conciencia en general», un punto, si bien imaginario, fuera del mundo; estoy, por así decir, en el mundo y sin embargo, al mismo tiempo, fuera del mundo. Pero *no puedo salirme de la «existencia»*, no puedo contemplarla como espectador, no la puedo comparar con otra «existencia», colocar objetivamente varias unas al lado de otras. El que yo mismo sea éste único, que siempre soy «yo», aunque intente ser de otro modo,es, en verdad, por de pronto, tan sólo la identidad de un sujeto lógico y un sujeto empírico. Pero que yo, como la realidad del «yo mismo», no pueda ya oponerme a éste más que aparentemente en un modo formal de hablar, en el que yo no lo puedo hacer realmente, es el *arraigamiento* de la «existencia» en sí misma. Pero hablar de él como tal se convierte en un malentendido, pues no es un estar arraigado en el sentido de preso o vinculado a un fundamento del que quisiera libertarme, sin poder hacerlo; sino que precisamente en esta imposibilidad de libertarme de ello quiero ser yo mismo, porque de otro modo ni siquiera puedo querer. Aquí reside únicamente la verdad del «yo soy», que hace imposible ser yo mismo otra vez, de otro modo o múltiple. Este ser, como lo que yo soy y en que yo soy solamente, pero no soy junto o tras ello, es mi ser como libertad única, insustituíble que no es un caso de una libertad formal general, sino que se sabe como lo más próximo y, sin embargo, siempre también lejano, que nunca es como tal objetivo y sin embargo. es lo único cierto y seguro que me importa. El hecho de que haya algo que se dice a sí mismo «yo soy» y no es en absoluto objeto de la consideración objetiva, es el *punto fijo* en la relativización universal de lo objetivo y válido.

MUNDO

Ser < Universal = realidad empírica. Existencial = manifestación

EL SER COMO «EXISTENCIA» Y COMO SER PARA TODOS

Pensamos el *mundo* primeramente como realidad empírica en el espacio absoluto y en el tiempo absoluto; después se resuelve en relatividades y se le ve en su carácter de perspectivas; en esta forma de considerarlo e investigarlo pierde su carácter absoluto y queda en suspenso. Pero como aquello que es, el mundo es ser para todos en cuanto objetividad que permanece idéntica.

Por su parte, la «*existencia*» está en el mundo; está en la relación recíproca de un origen con otro origen, que en medio de las condicionalidades de toda la realidad empírica del mundo experimenta desde sí mismo la incondicionalidad. Este ser, por principio, nunca es un ser para todos.

El ser en el sentido del *ser universal para todos* es la realidad empírica del mundo cuya relatividad es la condición de que pueda ser conocido con validez general. El ser en el sentido de «existencia», única en cada caso, es, en el mundo, manifestación, cuyo carácter absoluto no es cognoscible para todo el mundo y cuya incondicionalidad no es válida, salvo para ella misma en el círculo de la comunicación. El ser como universalidad y el ser como «existencia» están dependiendo uno de otro y en lucha entre sí. Su conexión y su mutua puesta en cuestión no permiten ni una síntesis consistente y estable ni que uno de los dos modos de ser desaparezca. Lo que existencialmente tiene la prioridad, no es nada para el conocimiento de la orientación en el mundo; lo que para este conocimiento tiene validez general, no es en sí para la «existencia» y no es un verdadero ser.

1. TOTALIDAD Y ORIGINALIDAD.—La objetividad y la subjetividad en su realidad mundana aisladora me pueden absorber en ellas: al entregarme a ellas me convierto en existencia empírica determinada desde fuera que no hace más que existir empíricamente o tan sólo obedecer, a no ser que yo me vuelva a mí como «existente». Pero la objetividad y la subjetividad son también el ámbito en el cual me doy cuenta de lo que, como «existencia», se dirige a mí en tanto que «existencia». Me habla y hablo en aquel lenguaje para el cual el lenguaje objetivo sólo es tránsito. Pero no llego a ser ni consigo una totalidad.

Lo que existencialmente es múltiple no existe en verdades objetivadas como tales; en el orden objetivo hay lo verdadero o lo falso, lo bueno o lo malo, participar o rechazar (y lo hay como posibilidades dialécticas de vinculaciones sintéticas), hay la verdad única. Lo existencialmente múltiple es lo originario. Esto significa que no llega a ser una totalidad porque yo soy yo mismo y el otro es él mismo. Significa también que yo, por ser yo únicamente uno, no conozco lo múltiple *como* múltiple ni tampoco en una totalidad como síntesis y anulación de toda la multiplicidad; yo sólo lo conozco en tanto que me comunico con ello. Ello existe conmigo y yo con el camino que conduce a lo Uno.

Así, pues, las «existencias» en su manifestación *no pueden ser subsumidas* en la totalidad de un saber. *No son transferibles* como el ser cognoscible que sería siempre el mismo para todos. Pues mientras que todas las diferencias y contrastes de la *realidad empírica* pueden ser pensadas en general, las diferencias entre las «*existencias*» no pueden ser verdaderamente pensadas, puesto que nadie al pensar puede salirse de ella. Lo que en ellas pudiera ser pensado como diferencia, habría de ser, precisamente, por ello, considerado de nuevo como enlazado existencialmente entre sí a modo de posibilidades que pertenecen a la «existencia» que así piensa. A través de todas las diferenciaciones pasa la corriente de la verdad, de mi verdad, de la cual me cercioro activamente.

Sólo al ser de la «existencia» se le aparece la verdadera realidad. Sin embargo, *lo que sea realidad* no queda por ello determinado ni es lo mismo para todos. Por el contrario, no se muestra en el origen de la «existencia» de la misma manera. Hay que preguntarse *quién* ve la realidad y *de qué* manera es vista. En cada caso, la respuesta se separa de todo saber en un salto. Lo que soy en la vinculación a la trascendencia está en correlación con lo que se me aparece como realidad. Esta, en tanto que objeto del conocimiento impositivo en la orientación intramundana, es ciertamente universal, pero como tal nunca llega a ser la realidad íntegra que experimento y hago. Aquélla es limitada, particular, relativa; ésta es la totalidad de la realidad para mí. Cuando conozco aquélla, soy como «conciencia en general»; cuando experimento ésta, soy en ella, referido a la trascendencia, posible «existencia».

2. «EXISTENCIA» Y CONSIDERACIÓN OBJETIVA DE LA «EXISTENCIA» MANIFESTADA.—El hombre no es la cima de la creación, pues hay todo lo otro que no está referido a él. Pero para sí es necesariamente medio. De éste puede salirse contemplando e investigando —como «conciencia en general»—; puede cambiar el punto de

vista; conseguir, al menos como posible, el «punto de vista fuera del mundo». Pero, puesto que «existiendo» no puede salirse de su «existencia», por mucho que se pueda contemplar en la manifestación, comprender, analizar en sus condiciones, llega a darse cuenta de que todo conocimiento (como psicología y sociología) no le aprehende a él mismo, puesto que ya, cuando en la posibilidad del pensamiento se sale de la «existencia», ésta amenaza escapársele de las manos. Pero el hombre no puede detenerse a voluntad; a su consideración y análisis no pone ningún límite, sino que en su auténtico ser se sabe más allá o, de antemano, separado por un salto de todo lo que puede considerar objetivamente.

Mirando en su torno en el mundo de los fenómenos, la «existencia» *busca* de nuevo la «existencia» considerando objetivamente los fenómenos. Inclinado entonces a hablar de las manifestaciones de una manera como nunca hablaría la mera consideración, tiende a verlo *todo* como «existencia». Pero el mundo contemplable de la naturaleza nunca es verdadera «existencia»; nunca se llega a algo realmente común entre el hombre y lo otro que hay en el mundo. El ser del hombre quiere pregunta y respuesta, pero solamente el hombre responde al hombre. Sin embargo, tampoco hay igualdad entre los hombres. En el mundo, los hombres son caracteriológica y sociológicamente distintos, y sólo llegan a ser iguales para ciertos fines y derechos. Iguales, y así unos respecto a otros en el mismo plano, están en la referencia posible, indeterminada todavía, a la trascendencia. Pero al mismo tiempo su ser eterno está, por así decir, en una jerarquía trascendente. Respecto a quien estoy de tal manera que estoy con él ante la trascendencia y quien allí me abandona, son fatalidades patentes, abismáticas, que ninguna inteligencia elimina, porque no son más que comparaciones para una desigualdad que no se puede asir en ninguna categoría.

La consideración de la desigualdad de los hombres en su manifestación, en sus finalidades y formas de vida, su conciencia de la existencia empírica y su mundo efectivo, ciertamente que no puede jamás afectar a la «existencia», pero obedece al interés existencial de buscarse a sí mismo. Lo que el hombre sea en general queda explícito para mí necesariamente partiendo de *mi* situación histórica. Yo no parto objetivamente del carácter primitivo de los pueblos naturales ni subjetivamente del propio comienzo conocido o posible o de la cotidianidad de mi existencia empí-

rica, sino de los momentos elevados que considero como el verdadero presente. Sólo por virtud de un interés existencial se abren los ojos a la visión de lo aparentemente primitivo, a la existencia empírica y modo de pensar de los pueblos naturales, a los diversos estadios de la humanidad; sólo así puedo ver la espiritualidad histórica como lo apropiado y superado o como lo extraño, y cobro sentido para lo típico caracteriológica o sociológicamente, y veo el propio camino recorrido y mi vida cotidiana.

Pero la consideración se extravía en cuanto que no me habla ya de la «existencia». En el mundo, las consideraciones investigadoras únicamente pueden ser camino, sin tener de algún modo ante sí, en tanto que consideración objetiva, la «existencia». Sería un malentendido, que pierde la raíz del filosofar, si la «existencia» fuera considerada a su vez en su manifestación «histórica», y las formas de «existencia» se erigieran como tipos, cuya multiplicidad se abarca de una mirada, tal como se separan históricamente. Lo que para la consideración objetiva cambia y se diferencia son los caracteres psicológicos, las imágenes del mundo, los modos de conducta, los estados sociológicos y económicos, las situaciones de la historia universal, etc. En cambio, la «existencia» siempre es la misma en otra forma. Por virtud de la consideración objetiva de lo histórico, sólo al advertir la superación y aniquilación de lo histórico llego a la conciencia «histórica» como verdadera certidumbre del ser.

Yo siempre soy las dos cosas: posibilidad de «existencia» y consideración objetiva. Para esta última se me abre el teatro de la historia universal, sobre el cual yo veo la variedad de lo que hasta entonces ha sido posible para el hombre y el mundo que he recibido, como uno entre otros muchos; como individuo histórico soy un figurante entre miles de figurantes en este teatro. Pero como posible «existencia» domino toda esta consideración sin entrar en ella como objeto, siendo capaz de conseguir a su través el contacto con la «existencia» ajena.

Pero si la consideración objetiva, en lugar de quedarse en disposición universal para buscar la «existencia», se convierte en acumulación de imágenes de los hombres en su historia y sus posibilidades, entonces no está en lo visto como ser-sí-mismo. Este modo de estar presente la cultura puede, como sentido para la multiplicidad, llegar en la universalidad de su consideración hasta el *límite* del interés existencial y, sin embargo, estar *separado*

de él abismalmente. La historia universal —decía Ranke— no es un fortuito y confuso tropel de Estados y pueblos. Ni siquiera el fomento de la cultura es su único contenido. Hay fuerzas creadoras, vivas, energías morales, que distinguimos. No se las puede definir, pero sí se las puede intuir, percibir; se puede provocar un sentimiento de simpatía con su realidad empírica. En su vida, su desaparición, su reviviscencia, que entonces siempre incluye una mayor plenitud, una significación más elevada, una mayor amplitud, estriba el misterio de la historia universal. La multiplicidad de las naciones y de sus literaturas son la condición para que la historia nos atraiga. No permite goce y estímulo aquella sociedad donde es uno solo quien lleva la palabra, ni tampoco aquella donde todos, al mismo nivel o en igual término medio, sólo dicen siempre lo mismo; únicamente se siente contento allí donde diversas características, que se han formado puramente a sí mismas, se encuentran en algo común más elevado, allí donde producen esta comunidad al entrar en contacto y completarse unas con otras. Sería muy aburrido y penoso que las distintas literaturas fusionaran sus características. La vinculación de todos descansa sobre la independencia de cada uno. No pasa cosa distinta con los Estados, con las naciones. Por virtud de la diferenciación y el propio desarrollo se produce la armonía.

Estas formulaciones parecen tener a la vista la «existencia»; en todo caso, no se abandonan a algo general. La *aparente obviedad de las frases* exige, sin embargo, que se *separe radicalmente* la totalidad del sentido que en ellas se expresa: éste se refiere de un modo panorámico a la riqueza de las manifestaciones, de suerte que entonces parece que la multiplicidad, la plenitud, la amplitud son los últimos criterios de valor, el aburrimiento se convierte en criterio negativo, y la armonía del todo en supuesto de una satisfacción en la contemplación universal. Lo característico, extraño entre sí, lo hace entrar en contacto, pero inmediatamente también completarse en una totalidad. Considera la independencia como una condición de la vinculación, pero ésta, en tanto que una única totalidad envolvente, sigue siendo para él problemáticamente posible. Toma casi la actitud incomprometedora de dejar valer todo lo que no es mediocre. En la ejecución efectiva de esta actitud, máxime cuando Ranke, este espíritu enigmático de sin par significación, ya no la adopta, deciden predilecciones que, por mucha que sea la amplitud de la visión imagina-

tiva, tienen que quedarse estrechas, porque en ellas no se expresa la peculiar conciencia de destino de la «existencia»: pues ésta no está al borde del abismo del ser en que cesa la armonía, sino en la consonancia con un ser, el cual, expresado con palabras de la aclaración de la «existencia», por virtud de esta consonancia, anularía el sentido de éstas, pero si nos contentáramos con ellas se destruiría la posibilidad de la propia «existencia». La grandiosidad de la consideración muestra por contraste que en ella, en tanto que mera consideración, queda perdido el origen en el ser de la «existencia» entre «existencias».

3. Lo común a todos y la comunidad existencial.—La pluralidad aspira a la unidad por virtud de la cual, si ésta pudiera cobrar consistencia, dejaría de existir. Pero el ser único para todos no es para la «existencia» en la subjetividad y la objetividad más que una señal indicadora para su realización; si se anticipa el ser único, entonces es la ruina de la «existencia»; si se le rechaza, entonces la «existencia» no es más que posibilidad vacía. Pero si el ser para todos fuera la comunidad de las «existencias», entonces únicamente llegaría a ser real como perfección y consumación de las «existencias» en el reino único de los espíritus. Sólo allí se patentizaría lo que existe de antemano.

Lo que es común como comprensible y válido para todos ha de representarse como tarea de la «existencia» en la existencia empírica para después contrastarlo con lo que puede ser comunidad de la «existencia» en el origen mismo.

Lo común es, en *primer lugar*, la realidad empírica como objeto de la investigación empírica y del saber impositivo. Es la comunidad de la *conciencia en general*, en tanto que es la posibilidad de *conocer* de modo idéntico lo válido generalmente. Consagrarse efectiva y críticamente a este conocimiento se convierte, al realizarlo en común, en comienzo de una posible vinculación existencial.

En *segundo lugar*, lo común es el ser, que todos *son* idénticamente; pensarlo lleva a una objetividad del hombre en general que, sin embargo, no es el ser-sí-mismo:

La *situación*, que el hombre tiene idénticamente en común con los hombres, se puede describir así: Todos tienen las mismas necesidades vitales; para satisfacerlas dependen unos de otros en su actividad (lo común de los cuidados de la existencia empírica y del placer posible); todos tienen que morir; todos en su destino

están expuestos al azar, etc. Pero la comunidad de la situación no es más que la comunidad del marco en que se desarrolla la facticidad, por lo demás «históricamente» distinta. Pues las supuestas situaciones generales son situaciones de un ser-sí-mismo sólo en la manera como éste las aprehende y cumple. La muerte nunca es igual. Desde una indiferencia casi completa hasta un final que determina la vida porque está siempre presente, cambia el sentido y la importancia de la muerte en la manera cómo el hombre la experimenta y expresa. Si yo pretendiera explicarme esta o la otra situación fundamental del hombre con la conciencia de su importancia, yo no me dirigiría a lo general o intemporal, que pertenece a todos los hombres, sino que aclararía mi ser-sí-mismo, tal como está con otros en comunicación, preguntando cómo es para ellos.

Por último, respecto a la pregunta de qué es lo que como común hace posible que los hombres se *puedan comprender* a través de todos los tiempos y lugares, primero hay que limitar el supuesto: esta comprensión no está dada en manera alguna, su perfección es problemática en principio, y su camino, una tarea permanente. Dentro de estos límites la respuesta, desde el punto de vista *lógico,* es: la «conciencia en general», cuya estructura une a todo lo que la existencia empírica tiene como conciencia dirigida a objetos, en la cual la posibilidad rebasa los límites del hombre; desde el *psicológico,* la respuesta es: la índole siempre idéntica del hombre como carácter de esta especie de existencia empírica; desde el *idealista,* la respuesta es: el espíritu único que somos todos; desde el *religioso,* Dios como lo Uno del cual y para el cual vivimos.

Ninguna de estas unidades de lo común se encuentra completa y perfecta en la existencia empírica temporal. Cada una es una anticipación, donde es afirmada como consistencia presente o alcanzable. El conocimiento perfecto; el hombre como hombre integral firme e inquebrantable; la cerrada totalidad del mundo del espíritu, en la que todo tiene su ser en el conjunto —como miembro suyo; la divinidad dogmática—, nada de esto tiene su definitiva realidad empírica. Sino que: el ser de lo que es general para todos o la unidad, en la que, como una perfecta comunidad, el ser de la «existencia» deja de ser, no existe más que en relatividades objetivas. Pero el ser de la *«existencia»,* henchido por el cual todo otro ser en la existencia empírica sólo tiene importancia para nosotros,

es, en tanto que incondicionalidad que se realiza a sí misma, la *comunidad*, la cual, *establecida*, sigue siendo «histórica» y nunca es duradera. Pero, como establecida, *no es universal*:

Como *amistad* es la comunidad de los que son sí mismos unos para otros, y no la comunidad de todos, que no se son ni pueden ser unos para otros como «existencias».

Como *secuacidad* es la vinculación del ser-sí-mismo a un ser-sí-mismo que le guía, ciertamente bajo ciertas condiciones, pero siguiéndole con fidelidad y confianza. La secuacidad es diferente de la mera obediencia, porque es comunidad insustituíble en la cual el que obedece al mismo tiempo comprende que va llegando a ser sí mismo en la comunicación; ciertamente en comunicación que se recibe, pero que puede ser en todo momento comunicación que se da. La secuacidad no se produce, por tanto, limitándose a los intereses de la existencia empírica como algo objetivamente general, sino en la raíz del auténtico ser de las «existencias» que se vinculan.

Existe como *la comunidad sustancial de la vida* que se ha formado en inconsciente continuidad por virtud de la sustancia de una *idea*. Cierto es que íntima y originariamente la «existencia» es para la «existencia» como ser del individuo para el individuo; exteriormente es antes la idea, aun cuando arraiga en la «existencia». La idea es la «existencia» inconsciente de una comunidad, por virtud de la cual el individuo es él mismo sin que le sea transmitida ya la inquietud del ser-sí-mismo. Las ideas históricas son las fuerzas en las cuales la «existencia» se encuentra, en tanto que participa en ellas como objetividades de la tradición que supera a los individuos y en las tareas de la esfera de la existencia empírica que se orientan por ellas.

La comunidad, como *comunidad de acción*, es la realización que decide sobre la existencia empírica; del modo más visible, en las acciones del Estado.

Como *comunidad de la actividad* es la realización de tareas, que en la existencia empírica consiguen conocimientos, invenciones, productos técnicos, obras, y los productos del trabajo necesarios cotidianamente.

Todas estas comunidades necesitan como *medio* la diáfana transparencia de algo pensado y adecuado a fines; si se separan de la raíz de la comunidad existencial se enrarecen, convirtiéndose en mera comunidad y mecanismo. La comunidad de las «existencias»

sólo existe allí donde el ser-sí-mismo existe como la manera, en cada caso «histórica», del *comprenderse en lo incomprensible.* Los límites de la comprensión general y diáfana no son límites para la comunidad de las «existencias», sino su comienzo. Pero su realidad es tanto más decisiva cuanto más amplia e ilimitada es la comprensibilidad, y a cada instante ésta queda afirmada como medio de expresión.

Las «existencias» se reconocen a través de todos los puntos de vista como realidades, que se tocan en otro mundo del ser. La *auténtica verdad* es incondicionada, no punto de vista; existencial, no general; relacionada, no aislada; «histórica», no válida intemporalmente; en marcha y proceso, no terminada y perfecta.

Así, pues, es imposible y absurdo querer ver como Uno la verdad de las «existencias» en la totalidad de sus objetivaciones y apropiársela. Hay, sí, un mundo general de la filosofía y de las posibilidades filosóficas. Pero conocerlas es todavía *orientación del mundo* sobre la filosofía, la cual se presenta históricamente como suma de productos intelectuales. Es posible reunir en una cabeza y conocer todas las concepciones objetivas del mundo y fórmulas. Pero todo esto no es nunca más que medio, no ya la verdad misma. Yo soy este ser «histórico», que no puede *saltar sobre sí en su origen* por medio del saber. Al ingresar en las objetividades del ser, en tanto que generales, en lo comprensible y las técnicas del pensamiento, vuelvo a encontrar en estos medios la posibilidad de mi ser-sí-mismo como contenido. Yo sólo puedo trascenderme en relación con mi fundamento, y esto sólo porque vuelvo a mí mismo cada vez más decisivamente.

LA ACLARACION DE LA «EXISTENCIA» NO ES ONTOLOGIA

O bien la ontología concibe la idea del *Todo*, de la cual, como de su fundamento, procede lo múltiple en la subjetividad y la objetividad, o bien concibe originariamente lo *múltiple* en su singularidad, en su ser así, en su carácter único, tal como se da en la subjetividad y la objetividad.

Partiendo del Todo la ontología no llega a los verdaderos individuos; partiendo de los individuos no llega al Uno que es Todo.

Como teoría del Todo se convirtió, cuando se orientó a la ob-

Uno y lo múltiple.

jetividad, en un realismo metafísico; cuando se orientó a la subjetividad fué, por el contrario, un idealismo que disuelve todo ser en la conciencia de sí mismo. Como teoría de lo individual es, cuando se dirige a la objetividad, pluralismo; dirigida a la subjetividad, teoría de las mónadas; en ambos se ha aproximado a la pesquisa de la «existencia».

El pluralismo y la teoría de las mónadas serían también hoy formas del pensamiento filosófico que expresan la «existencia» si ésta pudiera existir como subjetividad objetivada. Pero como la «existencia» no puede existir como objeto ni como sujeto objetivado, sino que nunca es más que origen que sólo se puede aclarar en la subjetividad y la objetividad mediante la apelación, la aclaración de la «existencia» fracasaría si se desarrollase como teoría ontológica.

1. Pluralismo y teoría de las mónadas.—El pluralismo afirma que no hay *un* absoluto partiendo del cual pueda concebirse todo en su realidad empírica y su esencia para el conocimiento objetivo. En su lugar hay *muchos entes*, que, en parte, entran en contacto, y tal vez por esto aspiran a una unidad; así, pues, si la unidad existe, no es más que como meta, no como realidad empírica. El ser de lo múltiple es la fuente del sentido y de la vida activa; de su conciencia brota la auténtica experiencia que está abierta y en franquía para la profusión de lo múltiple.

Es cierto que en toda teoría *objetiva* del *mundo* tiene que figurar la multiplicidad. Relativamente al saber de cada caso y al punto de vista de la orientación mundana, existe la multiplicidad de las *cosas*, de las *categorías*, de las *esferas del espíritu*. Pero también hay unidad para esta teoría objetiva del ser múltiple del mundo:

No sólo hay *cosas* distintas que no llegan a constituir unidad, sino que en el conocimiento real se confirma constantemente la hipótesis de la acción mutua universal tal como se formula en el principio de que «lo que no entra en acción recíproca no existe». Esto, ciertamente, no es unidad, pero significa que nada está tan separado de lo demás que esté en completo aislamiento. Nada es absoluto por sí mismo; todo está en relación real o posible con todo.

Las *categorías* se piensan formando un sistema. Aun cuando para nuestro conocimiento no son un sistema definitivo, sin em-

bargo existe la idea de su unidad, en la que ellas surgen, en el sentido de que, lógicamente, se condicionan mutuamente.

Las *esferas del espíritu*, que, por de pronto, están una al lado de otra, entran en contacto luchando entre sí, y se constituyen en unidades en torno de un contenido en cada caso originario en el cual ya no son fuerzas que se combaten, sino que se convierten en un todo que se ha completado en la reunión y acuerdo de lo múltiple.

Pero todo ello está a su vez reunido en el microcosmos del hombre: las cosas, como su mundo; las categorías, como las estructuras de su orientación intramundana; las esferas del espíritu, como presentes y conciliadas en su existencia empírica. Sin embargo, tampoco hay entonces un todo, sino que todo está a su vez reunido en el puño de la «existencia», la cual se manifiesta por virtud del todo.

En *verdadera pluralidad, por el hecho de ser pluralidad originaria*, no hay más que la «existencia». Al estar la «existencia» en comunicación con la «existencia», incapaz ciertamente para que se presente a la vista en la consideración objetiva un mundo de las «existencias», se hace consciente la oscuridad de una posibilidad, la cual —como si se tratase de una multiplicidad objetiva— se expresa erróneamente en las proposiciones: tiene que haber muchas «existencias» que nunca se encuentran, y tales que entran en contacto en su manifestación, sin entrar por eso en comunicación; es decir, sin aprehenderse mutuamente como «existencia».

Hay *el monismo* como verdadera *idea de la unidad* en la orientación científica en el mundo (aun cuando la última unidad no se conquista en ella, sino que, a causa de la inestabilidad e inconsistencia del mundo, siempre vuelve a quebrarse) y como lo Uno en la Trascendencia, en cuyo pensamiento metafísico conserva su lugar primigenio. Pero hay un *permanente* pluralismo de las «existencias», puesto que éstas son indóciles para nosotros en absoluto a la idea de un reino cerrado de los espíritus. Con el reino de los espíritus que se erige en nuestro conocimiento cerraríamos el único camino que la «existencia» tiene abierto hacia él: partiendo de la oscuridad de la posibilidad en su amplitud inobjetivable, realizar, mediante la acción de la libertad en la comunicación, lo que vincula al ser-sí-mismo con el ser-sí-mismo.

El pluralismo de las «existencias», expresado como tal, no es

objetivo; no patentiza, por tanto, la unidad universal que lo anula. Es cierto que la manifestación de la «existencia» en caracteres, ideas, imágenes del mundo se hace visible en la orientación intramundana (sin que en ello se pueda diferenciar objetivamente la «existencia» de la inexistencialidad), y de este modo, vista desde fuera, se convierte en multiplicidad y de nuevo en unidad espiritual. Pero esta unidad y multiplicidad, por ejemplo en las creencias formuladas, en las formas del Estado y formas religiosas de vida, en primer lugar, no es nunca la verdad y el origen, y, en segundo lugar, hay en la orientación intramundana la tendencia —sólo para ella necesaria y con sentido— de ordenar, con pérdida de las raíces existenciales, la multiplicidad vista desde fuera en un cosmos del espíritu. Así, pues, la «existencia» real y la formación objetivamente conocida de la unidad del mundo existencial están entre sí en radical antagonismo.

El pluralismo de las *mónadas* imaginado por Leibniz las permite estar en su originariedad y, sin perjuicio de su absoluta autonomía, en una armonía preestablecida. El mundo estaría formado por incontables «existencias» distintas, las cuales, aunque sin intercambio de sus acciones y reacciones, se desarrollan y extinguen como mundos aislados, cada uno de los cuales es la totalidad. En las mónadas, el ser se ha convertido en una multiplicidad de sujetos que son pensados como objetos.

Una doctrina de las mónadas que se *adueñara* de la filosofía de la «existencia», convirtiéndola en un conocimiento del ser de múltiples «existencias», confundiría la «conciencia en general», la cual, pensando desde el punto de vista fuera de ellas, puede conquistar lo que piensa, y la «existencia», que en principio no está siempre más que en sí misma. En la «conciencia en general» sólo puedo comprender a los otros; como «existencia», entro en verdadera comunicación.

Pero, si se toma la doctrina de los mónadas como *deformación* de la filosofía de la «existencia», se haría visible como contradicción lo que es concebible en la monadología metafísica, a saber, que las mónadas «no tienen ventanas». Para la «existencia» ni siquiera bastaría con que las mónadas tengan ventanas para considerarlas como una comparación para un ser de las «existencias» —las ventanas no conducirían más que a la comprensión— ; tiene que existir la posibilidad de una vinculación más íntima, de tal

manera que no sólo se vean mutuamente, sino que, despertando en el ser y contenido, las haga vivir.

La mónada aislada es conciencia e inconsciencia en general, el *mundo entero* en su *singularidad*, la cual depende del *grado de claridad* de esta mónada. Las mónadas son la multiplicación de la totalidad del mundo. Cada una, aunque en distinto grado de conciencia, lo es todo. Pero la «existencia» no existe por sí, no es todo para sí, sino que en su ser está en relación con otra «existencia» y referida a la trascendencia.

La mónada no es «existencia», no es determinación «histórica», no es manifestación evanescente de la «existencia» en el tiempo, sino la *unidad* metafísica *estable* por *todo* el tiempo. Es, por tanto, un producto de la metafísica *hipotética*, no «existencia» y su aclaración. El pensarla no hace *ningún requerimiento* a la «existencia».

2. La tentación en la voluntad de saber.—La aclaración de la «existencia» se vale ciertamente de objetividades y subjetividades, pero no procura ninguna orientación sobre su ser. Las objetividades y subjetividades no son pensadas en ella como constataciones efectivas, sino que son tomadas como *facta* de la orientación intramundana. En lugar de volver a hacer lo que la ciencia ha hecho, evoca la posible «existencia» sobre el supuesto de su conocimiento. Profundizar en la manera particular de ser de los hechos no hace conocerlos mejor, pero lleva a hablar de su importancia para el ser-sí-mismo.

Si la aclaración de la «existencia», por virtud de formulaciones ontológicas sobre la «existencia», llevase a una *nueva objetividad* de lo subjetivo, tal petrificación del pensamiento apelante en su significación cognoscitiva sería inane, un instrumento del *mal uso*.

Si, por ejemplo, yo fijo un pensamiento provisional de la aclaración de la «existencia» en la proposición: hay «tantas verdades como individuos», esta proposición sirve en las consecuencias falsamente para que cualquiera existencia empírica egoísta se ratifique en su capricho apelando a la validez de tal tesis; toda existencia empírica puede pretender encontrarse valiosa por virtud de su mera existencia empírica. Un atomismo de lo múltiple se subleva con brutal vitalidad contra la posibilidad del ser-sí-mismo, que sólo llega a ser en la comunicación. El sentido de la aclaración de la «existencia» se patentiza transformado en su contrario.

Si en dirección inversa afirmo de manera objetivante la proposición: la existencia empírica de las «existencias» estriba en la comunicación y tiene su verdad en el proceso de la comunidad hacia la unidad, entonces puedo pensar que tengo en algo exterior lo que sólo existencialmente es posible; de este modo afirmo dogmáticamente la necesidad de una sociabilidad y fraternización con todo el mundo, de la organización a toda costa; me pronuncio por un estatismo cada vez mayor, por la unidad del *orbis terrarum*, por lo imperial en todas sus formas. Pero lo Uno y Todo exterior no puede ser para la posible «existencia» más que medio; correría a su ruina si, por virtud de la absolutización de las unidades externas, se pierde la verdadera unidad en la Trascendencia.

El mismo mal uso existe en toda la amplitud del discurso humano en tanto que justificación, argumento, sostenerse, asegurar. Por virtud de un decir que objetiva lo existencial se degrada constantemente en la vida cotidiana lo incondicionado, convirtiéndolo en objeto. Se le exige y echa de menos, se le afirma y corrobora. Se habla de amor, se lamentan las situaciones límites y se deja que se convierta en nada toda posibilidad y realidad para el incondicionado afirmado, que por su parte es irreal. En esto estriba la falsedad: lo que en la culminación de ciertos momentos tiene sentido e importancia como expresión y requerimiento queda vacío como contenido cotidiano del hablar. Contra este mal uso el silencio es la expresión normal de la incondicionalidad fáctica. Un lenguaje duro y frío; la positividad y la expresión indirecta anudan una comunicación auténtica más fácilmente que la afectividad anticipada, hecha cotidiana, del lenguaje en los modos de decir propios de la filosofía de la «existencia». Si se soporta lo cotidiano es por la certidumbre de lo que es posible en el instante decisivo; no por lo que en cuanto dicho es sabido, sino por la fidelidad muda.

Todo enunciado de la aclaración de la «existencia» que no sea tomado como apelación y requerimiento, sino como *enunciación del ser*, que sólo es tal por su forma inmediata, es una *tentación* para este mal uso. Despojado de esta apelación que hay en la exigencia a la traslación, es posible hacer con los *signa* de la aclaración de la «existencia» un discurso *utilizable* como si algo es o no es. El mismo sentido tendría una doctrina desarrollada, incluso ya el ensayo de una ontología de la «existencia». De ello se origina la sofística especial que acompaña a toda filosofía de la «exis-

tencia». Evidentemente, es en la suma cercanía a lo auténtico donde se sufre la caída más profunda.

CREENCIA CONTRA CREENCIA

Al creer tropiezo, como la verdad que soy yo mismo, con la creencia (de otro) como otra verdad, y sólo en este choque nace mi creencia y llego a ser yo mismo.

La objeción de que entonces ya no habría verdad, de que en ello se expresa claramente el relativismo ilimitado, puesto que la verdad que se contradice tiene que ser falsa necesariamente, y en su controversia sólo una se demuestra verdadera, esta objeción supone, en *primer lugar*, como única verdad la verdad impositiva, consistente objetivamente (y, por tanto, habla de otra distinta de la que aquí se trata); en *segundo lugar* anula la «existencia» en favor de una objetividad absoluta que se supone existe, la única que se podría aprehender y obedecer; en *tercer lugar* reduce toda la comunicación a la comprensión común de lo válido objetivamente, y lo demás acaso a sentimientos arbitrarios de simpatía y antipatía de índole erótica-vital, y, por tanto, anula la comunicación auténtica (que se produce en el amor combatiente).

Sólo quien es consciente de su «existir» *creyente*, diferenciándose tanto del saber impositivo y objetivo (que busca y tiene, pero que no es) como alejándose de otra creencia, está en la incondicionalidad de su origen y en el verdadero peligro. Solamente consigue el respeto a la «existencia» como tal en el otro, diferenciándola de la mera existencia empírica y de sí mismo. Sólo la creencia puede concebir la creencia. Pero concebirla no significa hacérsela suya o concebirla solamente en su contenido, sino que es llegar hasta donde acaba la comprensión y experimentar lo incomprensible como afín y, sin embargo, como extraño en el brote originario de una creencia distinta.

La verdad como ser-sí-mismo está *contra* otra verdad en el mundo que no se cierra. Ante la *trascendencia* es una decadencia en el tiempo. Las verdades son *formas de la decadencia*, en tanto que existencia empírica del mundo en manifestación temporal.

La lucha por la existencia empírica en el mundo como acontecer pasivo y hacer activo, cualquiera sea su índole, se convierte a su vez en medio de la lucha existencial cuando interviene la *dis-*

cordancia inconcebible objetivamente de que toda «existencia» está *ligada a la manifestación empírica* en que se realiza y por cuya realidad empírica tiene que luchar como toda existencia empírica, y de que ella, al mismo tiempo, es más que fenómeno empírico, y por tanto *capaz* no sólo de *arriesgar* esa manifestación empírica, sino de abandonarla. Lucha ciertamente por su existencia empírica, pero no a cualquier precio.

1. Lucha por la exaltación de la creencia.—La posible «existencia» lucha, en tanto que existencia empírica, *consigo misma: contra lo malo,* en tanto que resistencia insuperable, y, sin embargo inexistencial, de la voluntad egoísta en la ciega obstinación de la mera existencia empírica, y en tanto que inversión de la última condición de mi acción, desde la confirmación ante mi trascendencia hasta el simple condicionamiento de mi acción por la ventaja que pueda tener para mi existencia empírica; *contra* toda forma de *caída* en lo inane, por virtud de desviación e indiferencia; *contra* la propia *incredulidad,* en el goce o desesperación intrascendentes de la existencia empírica. La posible «existencia» sólo se realiza en esta lucha, que resurge después de cada victoria, y comienza de nuevo después de cada derrota bajo condiciones más difíciles. La victoria puede convertirse en desmoralización por virtud de la tranquilidad que proporciona la seguridad, y la derrota al borde del abismo puede conducir a la *exaltación* más decisiva.

La lucha consigo mismo se convierte, con idéntico contenido en otra forma, en *combate hacia fuera.* Como tal, esta lucha es la lucha de la posible «existencia» contra el predominio del no-ser-sí-mismo, en tanto que inanidad de la mera existencia empírica, que como tal tiene sus pretensiones, y en el curso del tiempo, como el fango siempre en aumento, patentiza su inanidad por su persistencia, que no es una victoria. En este aspecto existe la lucha nacida del odio del inane contra lo que es. El inane trata de probarse a sí mismo y encuentra esta confirmación propia, engañándose, y, sin embargo, sin satisfacción, en la anulación de la manifestación empírica de la «existencia». Su voluntad de la nada —como lo inane que él mismo es— se encubre y disimula ante sí mismo. Engaña todo auténtico ser y se engaña a sí mismo porque para él, ser es simplemente el conseguir su perduración en el tiempo.

2. La pregunta por la única creencia.—En la existencia em-

pírica en el mundo, falta de «existencia», lo que decide es la voluntad de nivelación, en tanto que inanidad, debida a la falta del sí-mismo, y lo que la existencia empírica individual tiene de dado vital y caracteriológicamente. Cada cual pretende del otro que sea igual a él. Sólo a la «existencia» le urge decidir la pregunta de si yo, en tanto que creo estar en la verdad, puedo querer que todos lo demás deben ser como yo; si puedo tener *mi verdad*, que para mí es la única verdadera, como la *única* creencia *en absoluto* y querer llevar a ella a todos los demás.

La negación resulta de la situación empírica de la «existencia». La «existencia» para ser *real* tiene que ser «*histórica*». Unicamente allí donde hay *vacío* existencial puede irrumpir *sin resistencia* cualquier contenido, pero sólo para una imaginaria comprensión y saber total, no para un ser. Precisamente porque yo soy yo mismo no puedo admitir otro ente auténtico que al realizarse en mí me destruiría. Quisiera acogerlo —puesto que yo quisiera ser verdaderamente también en el sentido de estar en todo ser—, pero debo darme por satisfecho con que el otro sea. Yo amo lo que es, aun cuando yo mismo no pueda serlo. Yo renuncio a la igualdad de nivel, veo lo que es superior y también lo inferior; renuncio a todo juicio y a la lucha, y estoy, sin embargo, en comunicación amorosa, satisfecho de que sea el otro, cuyo ser, aun cuando necesariamente me rechaza, no hace más que conducirme más decisivamente a mí mismo.

Es, sin embargo, una *regla* de psicología social que la mayoría de las concepciones del mundo y creencias religiosas *tienden* a considerarse como la *única de validez general*. Hacen propaganda para salvar a todos en su sentido. Tienen dentro de sí el germen de la intolerancia, que las lleva, en todos los grados de su fuerza adquirida de hecho, a emplear la violencia posible en cada caso para imponerse a los demás. En tanto que por su voluntad son para todos, son católicas. Sólo para la filosofía de la libertad y las formas de creencia religiosa correspondientes existe la cuestión de qué puede y debe tener sentido querer imponerlo y qué no lo tiene.

De aquí la respuesta a aquellas preguntas: yo quiero que todos los demás sean como yo me *esfuerzo* en ser; es decir, ser sí mismos en *su* verdad. La exigencia existencial es: ¡No me sigas, síguete a ti mismo! El ser-sí-mismo despierta al ser-sí-mismo, pero no se impone a él.

Pero entonces surge la pregunta de si se le puede *exigir* al otro *su* ser-sí-mismo cuando es *incapaz* de él; si, por el contrario, una creencia impuesta es la verdad por que los hombres que no son sí-mismos pueden vivir sólo en ella. Hay, además, la cuestión de si la pretensión al ser-sí-mismo no significa la violencia más inhumana, que sin violencia exterior se introduce a hurto en el alma; si el ser-sí-mismo y el requerimiento a la «existencia» no es una ilusión fantástica.

Tales cuestiones no se salen de la esfera de la consideración psicológica de la realidad de la existencia empírica, en la cual no se presentan, desde luego, el ser-sí-mismo y la libertad. Este positivismo no es convincente, pues contra él hay que tener en cuenta el ser-sí-mismo, en tanto que el otro quiere permanecer todavía en comunicación seriamente pensada. Lo que sea el hombre que no quiere ya ser él mismo está en un plano en que termina la filosofía, pero también la religión, y la pregunta político-sociológica queda reducida a la puramente positivista de cómo es posible la ordenación de la sociedad y si tal vez lo adecuado para ello no será una falsa creencia.

En lugar de militar en la única creencia para todos, en cuya estructura objetiva se traduce la voluntad de poder de un Unico, el hombre retrocede en los momentos decisivos a sí mismo desde todas esas estructuras y configuraciones. Por tanto, *persiste* la lucha —ya no por la existencia empírica, sino por la patentización— aun en la solidaridad de la creencia comunicativa. En el amor me vinculo como yo mismo al otro como él mismo. Pero en toda identidad que resulta de la referencia al auténtico ser persiste la permanente separación: cada uno vive sobre su *propia* responsabilidad, sin dependencia, pero en la cercioración y en la resonancia del otro. La *posibilidad* de creencia *contra* creencia perdura aún en la vinculación más *estrecha*.

3. La lucha de creencia contra creencia.—Si no hubiera más que la lucha del ser contra el no ser, de lo verdadero contra lo falso, del bien contra el mal, entonces correría el único movimiento universal a través de la existencia empírica. Pero por virtud de la *diversidad de la «existencia»* surge, como otro patetismo, el hecho de que la «existencia» no combate contra la inexistencialidad, sino con otra «existencia». Lo que carece de «existencia» no es más que lo contrario y nulo, pero la «existencia» ajena tiene su propia profundidad: la *lucha entre «existencia» y*

«existencia», como entre creencia y creencia, no cae bajo ninguna de las alternativas entre lo verdadero y la falso, lo bueno y lo malo, la creencia y la incredulidad. Esa lucha tiene en su origen carácter distinto que la lucha, inconcebible en su último sentido, contra el otro que en la posible comunicación es reconocido interiormente como equivalente. Aunque la situación en la existencia empírica obligue a disputar, los combatientes se saben solidarios y copertenecientes en la trascendencia.

En esta lucha hay un *odio* del ser-sí-mismo contra un ser-sí-mismo extraño como este ser-así, emparejado con un *amor* al ser que, sin embargo, es ser-sí-mismo. Pero sin tener que ser racionalmente consciente y sin poder ser querido de propósito, persiste, sin embargo, a través de esta ruptura de la comunicación, como meta final el *encontrar* la auténtica comunicación. La lucha no es más que una articulación en el proceso de la propia patentización y significa, por esta razón, una ascensión que falta a la mera lucha de la existencia empírica, la cual sólo conoce la realidad de la voluntad de vivir. En la lucha hay una solidaridad que puede abrirse paso súbitamente y poner término a la lucha.

Debido al hecho de que por la diversidad de la «existencia» ésta no puede eliminar la lucha en la existencia empírica, la «existencia» busca la comunicación con otra «existencia», pero sin alcanzarla como comunidad de todos, sino como la comunidad real «histórica» de los que se pertenecen mutuamente, ingresan y se comprometen en su solidaridad existencial, los cuales, por virtud de su mutua elección, están de hecho inmediatamente en lucha contra otros excluídos en esta elección. Toda *verdadera* comunicación es privativa de *pocos*. Cuanto mayor una comunidad, tanto más falta de comunicación. Ya no es una comunidad de creencia, sino la seguridad impersonal de una existencia empírica común. En el mundo parece regir la última alternativa entre aislamiento individualista y totalidad colectiva. Pero ésta es una alternativa que se da en la existencia empírica como tal. En cambio, existencialmente la elección escogería entre la posibilidad de la «existencia» referida a la trascendencia y un orden perfecto del mundo exento de «existencia». La posibilidad de la «existencia» implica en la existencia empírica también la lucha de creencia contra creencia; pero la perfección del mundo realiza, aunque sólo utópicamente, el compromiso de todas las incondicionalida-

des para la ordenación sin trascendencia de una totalidad para todos.

En la lucha de creencia contra creencia, la *intransigencia*, la *tolerancia*, la *indiferencia* son actitudes que no sólo patentizan cómo la posible «existencia» se comporta con otra posible «existencia», sino que revelan la esencia de la creencia que así se comporta. De la falsa objetivación nace la *intransigencia* con pérdida de la «existencia». Los que no son sí-mismos quieren imponer su objetividad, y que la inanidad solamente sea el color de su bandera. La *tolerancia* surge de la disposición a reconocer al otro en la comunicación combativa; deja valer a aquello contra lo que combate con la intención de, al fin, cesar la lucha. La *indiferencia* indica falta de contacto: el otro, no reconocido siquiera como posible «existencia», queda fuera del interés existencial, sea porque sólo me intereso en él vitalmente, no ya como creyente, sea por la estrechez de la propia «existencia», que hace impenetrable.

La intransigencia, sobre todo, es la compañera del mal uso de la objetividad en la tentación de la voluntad de saber. Para afirmarme en ella me hago *intolerante de modo racionalista*. Entonces la argumentación racional, que es esencialmente reflexión y claridad, se hace animosa e irritada; estoy movido por necesidades de prestigio y poder, comprensibles psicológicamente, cuyos motivos irracionales me llevan a huir hacia formas sustitutivas de la «existencia» que me engañan a mí mismo.

Lo que se quiere superar mediante la violencia es la debilidad de la propia creencia: cuando el otro no cree en la misma objetividad, supongo que yo pudiera aparecer para él como peor, como creyendo erróneamente. Pues, en mi confusión de verdad existencial y verdad objetiva de validez general, no puedo ver otra verdad que la única que excluye violentamente todas las demás como falsas.

Algo diferente es la verdadera indignación, en el sentido de ira contra lo bajo y ruin, contra lo falto de «existencia» y engañoso, en tanto que no se limita simplemente a estar ahí, sino que tiene la pretensión de valer, dominar, oprimir. Aquí se trata de la lucha de la creencia contra la falta de creencia.

Mientras que la intransigencia anula la propia «existencia» en favor de la generalidad y la objetividad, no hay verdadera transigencia más que cuando se reconoce interiormente al otro sin imposición de algo. De la fuerza de la creencia procede la fran-

quía para la comunicación, la disposición y voluntad a dejarse poner en cuestión, a probarse a sí mismo en su creencia, a llegar a sí mismo en el libre aire, en el cual a toda creencia positiva, aun luchando contra ella, se la deja valer. En este caso ni se aspira a la síntesis de todas las creencias en una creencia como meta posible (el error del idealismo, que, sin trascendencia, aprehende la totalidad del espíritu como idea) ni se convierte una creencia en creencia para todas las «existencias» y todos los tiempos. En este mundo temporal histórico lo supremo es la propia realización de la respectiva «existencia» en el peligroso proceso, que no conoce su meta y término en ningún saber. De este proceso surge el salto a la trascendencia de un modo que no se puede fijar ni imitar, como si se tratara de una técnica. Es el misterio permanente de toda «existencia» para ella misma. La tolerancia que conoce normas, aunque ninguna definitiva, como realización positiva del reconocimiento ha de conquistarse una y otra vez en movimientos, equivocándose y acertando. Como actitud es estar dispuesto a tal positividad, nunca indiferencia.

La indiferencia es el dejar existir sin ningún interés por ello. Así como la tolerancia es un reconocimiento personal en cada caso, la indiferencia en el orden social, en el que nadie debe ser perseguido o perjudicado a causa de su creencia, es el irremediable enrarecimiento y, por último, la perversión de la tolerancia. La indiferencia deja valer tranquilos a los demás, mientras no cometen acciones vitalmente perjudiciales o que susciten el escándalo; en el dominador no amenazado, la indiferencia, que se llama tolerancia, se convierte en la inhumana opinión de que cada uno puede ser un mentecato a su manera, o, más amablemente, que cada uno debe ser feliz a su modo. La indiferencia carece de creencia, de comunicación y de disposición para ella. A causa de la limitación de las fuerzas y de las esferas de acción de cada «existencia» es inevitable como actitud social. Pero la decisiva diferencia respecto a la verdadera tolerancia es que ésta, aunque llegue a la linde de la indiferencia, sin embargo, en principio está dispuesta a escuchar y ser afectada.

4. El ser de la «existencia» entre «existencias» como límite.—La diversidad de la verdad es un hecho fundamental para la «existencia»; hablar de ésta objetivamente fracasa. Es demasiado sencillo decir que la única trascendencia se muestra en diversos aspectos. Pues nunca, partiendo de esa afirmación, podre-

mos como «existente» aprehenderla a modo de algo concebible en principio, porque a todo ser, como emanando de ella, le hacemos convertirse en un todo. En la explicación de la diversidad de los aspectos no se encontraría lo uno. Pero tampoco las «existencias» son los múltiples aspectos del único ser, pues siempre son tan sólo ellas mismas, no imagen de otra cosa; no son aspectos, sino que los aspectos son para ellas. No hay para la «existencia» más solución que la de la trascendencia: lo infundamentable, lo absolutamente otro, se patentiza sólo aquí, sólo para ella y sólo cuando ella no olvida lo que en el mundo hay. No ya las situaciones límites, sino esta diversidad de la verdad en el ser de la «existencia» para la «existencia» produce aquel *vértigo* ante el abismo, que quitaba bajo los pies todo suelo, y del cual libra la trascendencia o se salva la existencia empírica mediante angostas autoilusiones a las que se aferra terca y angustiosamente.

Libro Tercero

METAFISICA

CAPITULO PRIMERO

TRASCENDENCIA

Qué es el ser constituye la pregunta incesante del filosofar. Como *ser determinado* es cognoscible. Las *categorías* muestran las formas fundamentales en que está determinado. Su formulación en la lógica deja ver expresamente las formas o modos del ser: el *ser como ser conocido* y como *ser pensado* se hace objetivo en sus ramificaciones y su multiplicidad. Pero con eso el ser no queda agotado por completo.

Como *realidad empírica* el ser contiene algo que se añade, que el pensamiento encuentra pero no penetra. En la orientación intramundana yo me apodero de esta realidad, la cual, inabarcable como conjunto, puede conocerse y reconocerse relativamente por sus aspectos particulares y en el ser particular de las diversas cosas. El *ser como ser conocido* siempre comporta al mismo tiempo lo desconocido en su límite. Pero lo conocido juntamente con lo desconocido que comporta, como ser del mundo, tampoco agotan el ser.

Desde el ser del mundo, quebrantándolo, vengo a mí mismo como posible *«existencia»*. Yo soy en ella, en tanto que libertad y en comunicación, dirigido a otra libertad. Este ser dentro de un ser, que aún ha de decidir si es y lo que es, no puede salir de sí y contemplarse como espectador. Pero tampoco este ser es el ser con el que todo se agotaría. No sólo es juntamente y por virtud de otro ser, sino que está referido a un ser que no es «existencia» sino su *trascendencia.*

Si quiero saber lo que es el ser, tanto más decisivamente se me muestra el *desgarramiento* del ser para mí cuanto más implacablemente sigo preguntando y cuanto menos me dejo engañar por cualquiera imagen constructiva del ser. Nunca tengo *el ser* sino que siempre tengo sólo *un* ser. *El* ser se reduce a la vacía determinación de la afirmación, en la *cópula* «es» como función equívoca e indeterminable de la notificación, pero sin convertirse nun-

ca de modo consistente en un *concepto* que abarcase a todo ser en lo que tiene de común, ni la *totalidad* de algo interior, que tuviera todas las formas del ser como sus exteriorizaciones, ni menos un *ser específico*, que poseyera la condición sobresaliente de ser el origen de todo. Si pretendo concebir el ser como ser, fracaso inexorablemente.

La *pregunta* por el ser como ser no la puedo comprender propiamente en tanto que «conciencia en general». Para su conocimiento impositivo se patentiza un desgarramiento entre los modos del ser, pero es indiferente porque para el conocimiento, por la vía que lleva al ser objetivo, la unidad inherente a este ser, aun cuando no la conozca, es un supuesto indiscutible. Llevar a la conciencia este desgarramiento del ser, es asunto de la libertad. Sólo la decisión, que apropia y rechaza, está ante el desgarramiento del ser como ante la situación, a la que le interesa, y en la situación límite lo exige, plantear verdaderamente la pregunta por el ser.

Así, pues, la existencia empírica en su vitalidad y como «conciencia en general», no experimenta el desgarramiento del ser. Sólo la posible «existencia» es afectada por él y *busca* el ser, como si lo hubiese perdido y hubiera de conquistarlo. La posible «existencia» se caracteriza, a diferencia de la existencia empírica, en que es propiamente ella misma cuando busca el ser. Para ella es inevitable: Yo no tengo el asiento del ser ni en la existencia empírica, ni en las diversas determinaciones del ser particular en tanto que ser sabido y ser conocido, ni en mi aislamiento ni tampoco en la comunicación. En ninguna parte tengo «el ser». Donde quiera tropiezo con límites, movido por lo que está vinculado a mi libertad porque la libertad misma es busca del ser. Si no lo busco es como si yo mismo cesara de ser. Me parece encontrarlo en la «historicidad» concreta de mi existencia empírica activa y, sin embargo, tengo que verlo escapándoseme constantemente cuando quiero asirlo filosofando:

Si considero este ser como trascendencia, entonces busco el último fundamento de todo como una forma única. Parece descubrirse a mis ojos, pero apenas se hace visible cuando ya desaparece; si quiero asirlo, no aprehendo nada. Si quiero penetrar hasta la fuente del ser, caigo en el vacío. Jamás alcanzo lo que es como un contenido del conocimiento. Sin embargo, ese abismo, vacío para la razón, puede llenarse para la «existencia». Yo estoy en el tras-

Las formas de la busqueda del ser son los caminos q' llevan a la trascendencia.

cender, donde esta profundidad se descubrió, y en la existencia empírica temporal donde el buscar como tal se convirtió en encontrar; pues la existencia empírica temporal del hombre, en tanto que trasciende, puede convertirse como posible «existencia» en la *unidad de la presencia y la búsqueda*: una presencia que no existe más que como busca, que no está separada de aquello que busca. Solamente por virtud de una aprehensión anticipada de lo que debe ser encontrado puede esto ser buscado; la trascendencia tiene que estar ya presente cuando la busco. Al trascender ni sé del ser objetivamente, como en la orientación intramundana, ni me percato de él como me percato de mí mismo en la aclaración de la existencia, sino que sólo sé de él en una acción interior que, aun en el fracaso, queda en contacto con este auténtico ser. Sin encontrársele a la manera de un punto objetivo de apoyo, puede dar a la «existencia» la firmeza necesaria para elevarse en la existencia empírica a sí misma y a la trascendencia al mismo tiempo.

Las formas de esta busca del ser, partiendo de la posible «existencia», son los *caminos* que llevan a la *trascendencia*. Su *esclarecimiento* es la *metafísica* filosófica.

INSATISFACCION EN TODO SER QUE NO SEA TRASCENDENCIA

El conocimiento de cosas puede concebir sus propios límites: que él y su contenido no es el ser en absoluto, sino aquel ser que en la conciencia se dirige a un ser como consistencia objetiva. Este ser era el ser del mundo.

La *orientación intramundana filosófica* mostró que el mundo no tiene fundamento en sí, pues se patentiza como un mundo que no se cierra; sería imposible conocer el mundo como un conjunto que existe por sí y en sí, bastándose a sí mismo.

Con la conciencia de este límite comienza la crisis que lleva a la posible «existencia» y al filosofar. Ahora, mientras pensaba, estaba perplejo ante una antítesis que, conociendo no concibo, pero que como posible «existencia» aprehendo: la antítesis del ser como cosa consistente y del ser que yo mismo soy en tanto que libertad. En esta contraposición, el lado de la consistencia era en cada caso objetivo, claro y de validez general. Pero el lado de la libertad permanecía sin objetividad, indeterminado; sin la pretensión de una validez general, la libertad cobra una validez incon-

dicionada. En la *aclaración de la «existencia»*, la libertad se convirtió, por un pensamiento específico, en transmisible en el requerimiento y apelación. A esta aclaración condujo la *insatisfacción en la mera existencia empírica* del mundo en lo que sólo es general. Pero *tampoco* en ella se consigue una *definitiva satisfacción*.

Sin embargo, la «existencia» no se aprehende a sí misma en su libertad más que percibiendo en el mismo acto algo distinto de ella. La incondicionalidad, donde ella decide, tiene conciencia, no sólo de no haberse creado ella misma como existencia empírica y de estar consignada, impotente, como tal existencia empírica, a una muerte cierta, sino también de que incluso como libertad no se debe a sí misma solamente. En cualquier forma que exista, no se realiza más que en relación con la trascendencia:

O bien la trascendencia es *negada* expresamente; pero, como la trascendencia se impone incesantemente a la «existencia», como posibilidad ligada a ella, la negación tiene que ser repetida activamente y por esta razón afirmarse como una actitud negativa respecto a la trascendencia. O bien la «existencia» puede estar *contra* la trascendencia, realizarse en lucha con ella. O trata de hacer su camino en el mundo *en compañía* de la trascendencia. Sin ella, contra ella o con ella, la trascendencia es para la posible «existencia» la cuestión insoslayable. Esas tres posibilidades son momentos en el movimiento de la conciencia existencial de la trascendencia en la existencia empírica temporal.

Reposar en absoluto sobre sí, es ciertamente para la «existencia» la verdad de su incondicionalidad en la existencia empírica temporal, pero se convierte en desesperación. La «existencia» tiene conciencia de que como independiente en absoluto naufragaría en el vacío. Aunque debe realizarse por sí misma, sin embargo tiene que ver que aquello que la llena viene de fuera. La «existencia» no es ella mismo cuando no se presenta a sí misma; está frente a sí misma como si ella se hubiera dado. Sólo acredita su posibilidad si se sabe fundada en la trascendencia. Pierde su franquía para su propio devenir, cuando se tiene por el auténtico ser.

De aquí que la libertad, al abrirse paso a través de la existencia empírica en el mundo, esté poseída por la pasión de decidir dentro de ella el ser, pero la libertad no se puede considerar lo último y supremo. Pues la libertad sólo se pone en marcha durante el tiempo en que la posible «existencia» se realiza. La libertad no es el ser en sí. En la trascendencia cesa la libertad, porque no se

decide ya nada; allí no hay libertad ni falta de libertad. El ser como libertad, que es el más profundo requerimiento de nuestro interior, en tanto de que de nosotros depende lo que somos, no es el ser de la trascendencia. Incluso la libertad, limitada a sí misma, tiene que atrofiarse. En la trascendencia, la cual como tal sólo a ella se abre, busca la libertad su cumplimiento y remate. Lo que ésta es, se convierte para ella en la posibilidad de perfección, reconciliación, salvación o la posibilidad del dolor en el ser de la trascendencia. En cada uno de estos casos, la *supresión de la posible autosuficiencia de sí mismo* es la suprema *satisfacción* en la existencia temporal.

A la vista de la trascendencia, la «existencia» cobra la auténtica conciencia de la *finitud*. La finitud del *conocimiento* humano puede ser puesta en claro por contraste mediante construcciones mentales de otras posibilidades de conocer; la finitud de la *existencia empírica* consiste en que siempre tiene un otro fuera de sí, y en cada forma no hace más que surgir y desaparecer. La finitud del conocimiento y de la existencia empírica se puede pensar como superada mediante la construcción mental de una ampliación en lo infinito.

La «existencia», por el contrario, no se puede concebir ni como finita respecto a un infinito mentalmente construído y perfecto, ni como finita respecto a otro finito. Pero, cuando rebasando todo pensamiento de finitud e infinitud, llega por un salto a la certidumbre de sí misma, se sabe como no separable de otra «existentencia», ni tampoco desasida de la instancia, a la cual, aunque infinitamente distinta de ella, se refiere.

Si a este ser referido lo *llamo* finitud, entonces a esta finitud de la «existencia» no se la podría, como a aquella finitud anterior, construir ni suprimir por el pensamiento, sino que sería absoluta. No se la podría comprender sino aprehender por virtud del acto de la libertad, que se dirige a sí misma y con ello se coloca ante su trascendencia. Las finitudes comprensibles se convertirían en relativas y por su parte sólo cobrarían importancia existencial, cuando fuesen animadas retrospectivamente por la conciencia de la «existencia» referida a la trascendencia.

Pero lo que se relaciona con la trascendencia no es, como finitud, concebido conforme a su ser infinito ni como infinitud captado en su insuficiencia. La «existencia» no puede afirmar de sí misma ni la finitud ni la infinitud ni ambas. La «existencia» es la *insufi-*

ciencia insuperable, a fuer de infinita *insuficiencia* que es la misma cosa que la *busca* de la trascendencia. La «existencia» no existe más que referida a la trascendencia o no existe en absoluto. En esta referencia tiene ella su insatisfacción o, con la anulación de la existencia *empírica temporal*, su posible satisfacción.

LA REALIDAD DEL PENSAMIENTO METAFISICO Y LA REALIDAD DE LA TRASCENDENCIA

1. Objetivación de la trascendencia.—Puesto que el ser de la trascendencia ni está determinado por las categorías, ni está ahí como realidad empírica ni es la presencia de mi libertad como esta misma, no existe en absoluto en los modos de ser que yo pienso articulados objetivamente, que yo conozco como existencia empírica que se va componiendo o aclaro en el requerimiento y llamada a mi posibilidad. Pero en tanto que la «existencia» se aparece en la existencia empírica, para ella lo que es, sólo es en la forma de la conciencia; así, pues, lo que es trascendencia adopta para esta «existencia», vinculada al orden empírico, la forma del ser-objetivo.

La objetividad metafísica posee ante toda otra determinación cualquiera, un carácter específico. Es función de un *lenguaje*, el cual hace comprensible la trascendencia en la conciencia de la «existencia». Por virtud del lenguaje de esta objetividad la «existencia» puede actualizarse lo que como «conciencia en general» no puede conocer. No es un lenguaje común a todas las «existencias», en tanto que comunidad de seres racionales, sino un lenguaje en cada caso «histórico». Vincula a unos y es inaccesible a los demás. Se trivializa haciéndose general y únicamente es decisivo en el momento de ser creado y apropiado originariamente.

El lenguaje de la trascendencia es en el mundo empírico como un *segundo mundo* de objetos. Mientras que en la orientación intramundana todo objeto es él mismo, idéntico para todo el mundo y, por tanto, investigable con validez general, este segundo mundo del lenguaje objetivo sólo es perceptible para la posible «existencia». Sin embargo, toda objetividad es cifra posible, en cuanto que en la apropiación trascendiente se hace presente de un modo que en ella aparece la trascendencia.

Los objetos metafísicos son externamente visibles también *para*

la «conciencia en general» en la inmensa riqueza de la mítica, metafísica y dogmática religiosa que se presentan en la historia. Su mundo es múltiple, se escinde en muchos lenguajes, por tanto carece de totalidad y, por de pronto, es como la incomprensible algarabía de una confusión de lenguas. En ese mundo aparece una esfera de objetos metafísicos heterogénea de la otra y, sin embargo, no dispar en absoluto. Así, pues, es posible hablar como si fuera por virtud de una lengua que todavía no comprendo pero a cuya comprensión puedo acercarme sin que por eso penetre en ella como en la mía. Las objetividades metafísicas de la trascendencia están, como cercioraciones, unas al lado de otras en posibilidad de comunicación «histórica» pero sin límites determinables. Así, pues, mientras que en la objetividad metafísica no hay identidad sustancial para el contemplador, el cual, investigándola, pudiera establecer una metafísica de validez general, hay en ella una posible comunidad «histórica» por virtud de este lenguaje, por cuya comprensión los hombres se vinculan entre sí.

2. Grados de la realidad en general.—La cuestión es en qué sentido hay realidad en el lenguaje de la objetividad metafísica.

Toda realidad existe para nosotros en la correlación de algo *objetivo* con un sujeto que *activamente* se dirige a él. De este modo, la *realidad empírica* se aprehende críticamente como objeto del conocimiento merced a la actividad de la conducta investigadora. Para la «conciencia en general» investigadora, la realidad empírica se impone necesariamente. Pero la trascendencia no es una realidad que se impone; sin embargo, en la medida que somos posible «existencia» en la existencia empírica advertimos dondequiera en las realidades algo que, como establecido empíricamente, ya no es lo que experimentamos. Es una *realidad en el sentido de límite de la realidad empírica,* que sólo como ésta se puede concebir, pero no investigar, porque la rebasa.

Tal realidad, que, sin embargo, no puede ser percibida por la «conciencia en general» más que negativamente, era la *«existencia»*. Aun cuando el otro hombre, conocido y comprendido como objeto, puede ser dirigido en forma calculable mediante la creación de situaciones, siempre persiste una incalculabilidad, la cual sólo se puede concebir negativamente por virtud de la infinidad de factores que han de tomarse en cuenta, pero que, como lo absolutamente único e irrepetible de la «existencia», con la que es-

toy en comunicación, se patentiza positivamente a la actividad del ser-sí-mismo. La incalculabilidad, como profundidad del ser, es mutuamente real entre las «existencias», pero equívoca para el pensamiento. Los infinitos rozamientos, equivocaciones, inquietudes y posibilidades en la relación con los demás, todas estas dificultades en las cuales también yo me experimento a mí mismo, o son consecuencias de la mera Naturaleza como lo absolutamente otro, de la áspera resistencia mutua de la existencia empírica falta de «existencia», o son la oscuridad de la posible «existencia», que solamente debe abrirse a la aclaración cuando está dispuesta a la comunicación existencial. Esta *realidad de la «existencia»* es el límite de la realidad empírica, y, no obstante, la más inmediata y presente, a la que yo me cerraría si tuviera por única a la realidad empírica. Entonces experimento aquellas perturbaciones y obstáculos que en un mundo aparentemente tan claro de calcular se me atraviesan siempre, ya a causa mía, por virtud de motivos irracionales que no me son conscientes, ya a causa de los otros, por virtud de acciones y finalidades que no se podían esperar. Yo quedo preso en una oscuridad irresoluble precisamente porque no quiero considerar como verdad y realidad más que la claridad objetiva.

Sólo a la posible «existencia» se le hace sensible el *ser real de la trascendencia* en el límite de la realidad empírica, que conoce en la «conciencia en general», y de la realidad existencial, que se le patentiza en la comunicación.

Así se da a menudo en las situaciones un azar del cual dependemos precisamente. Si entonces decimos que todo es, sin embargo, combinación de conexiones legalmente necesarias, entonces para un saber de validez general no hay, en efecto, nada más. Pero en la situación concreta lo incalculable, como lo decisivamente real, es el acicate. Se pregunta en qué concepto lo incalculable es real si es incognoscible. Afirmar que hay un mecanismo universal de conexiones causales y afirmar que no se puede calcular todavía, a pesar de que por principio todo es calculable, es una anticipación falsa. Sólo en la situación límite de la determinación «histórica» puede la posible «existencia» ver en el azar incalculable la decisiva realidad como límite de la realidad empírica.

Todo concepto determinado de realidad limita con algo no real. Como posible «existencia» pregunto por la *absoluta realidad*, pero no investigando, no definiendo la realidad, sino retrocediendo a

mí mismo desde toda particularidad. La absoluta realidad me es trascendente, pero en la inmanencia de la existencia empírica y de la «existencia» puedo experimentar los límites en que me es presente.

La trascendencia, como la realidad por la cual pregunta la «existencia», ya no puede ser interrogada con validez general. Pues ella se me presenta como *realidad sin posibilidad*, como la realidad absoluta más allá de la cual no hay nada; ante ella me quedo mudo. Lo que conozco como realidad *empírica* lo concibo como *posibilidad* por virtud de las condiciones para su realización; yo trato, con auxilio de mis conocimientos, de alterar la realidad concreta conforme a fines. De lo que concibo como *ser-sí-mismo* me doy cuenta como de una *posibilidad*, la cual decide su realidad por virtud de mi libertad; esta posibilidad no me procura ningún objeto como finalidad y ningún plan como camino, pero es el espacio lleno de contenido desde el cual se me requiere y llama como ser-sí-mismo para que la realice. En cambio, la *realidad de la trascendencia* no puede volver a traducirse en posibilidad; por tanto, no es empírica; carece de la posibilidad concebible por nosotros, por la cual ella es real; mas no por defecto, sino porque esta separación de posibilidad y realidad es el defecto de la realidad empírica, que siempre tiene otra cosa fuera de sí; por eso tampoco es «existencia»: carece de la posibilidad de decidir, no por deficiencia, sino, al contrario, porque la posibilidad de decisión es precisamente la expresión de la deficiencia de la «existencia» en el orden empírico temporal.

Así, pues, donde yo encuentro a la *realidad* sin su *transformación en posibilidad*, allí encuentro la trascendencia.

Si la realidad trascendente no se presenta como empírica y no es «existencia», entonces —podría deducirse— será una realidad *trasmundana*. La metafísica sería el conocimiento de un trasmundo, el cual existiría inaccesible en algún otro lado sobre el mundo real. Trascender sería emprender un camino hacia ese otro mundo. Cuando nos va bien, uno cree poder hablar de él.

Esta duplicación del mundo es engañosa. No se hace más que trasladar a ese otro mundo cosas y sucesos que también hay en éste, fantásticamente aumentadas, empequeñecidas y combinadas. Las imágenes e historias de ese mundo, nacidas de la imaginación del narrador o de la inteligencia constructiva, se convierten en objeto de temor o de consuelo porque se las trata como otra

realidad empírica. El más allá, considerado meramente como otra realidad, tiene que derrumbarse como una ilusión.

Pero, entonces, ¿cómo dirigirse a la realidad de la trascendencia? Para el individuo no es posible, comenzando arbitrariamente, descubrir sólo por sí mismo lo que es la trascendencia. Una insondable tradición en el lenguaje de la objetividad metafísica le permite escuchar lo que vinculado a ella pueda experimentar en el propio presente como realidad.

3. La metafísica entre el conocimiento de su tradición y la presencia existencial de la trascendencia.—El lenguaje transmitido en la mítica, la metafísica y la teología puede ser conocido extrínsecamente en la orientación intramundana histórica como la diversidad de la objetividad metafísica. Pero este *saber* de la metafísica como realidad *empírica* de la existencia humana no es a su vez metafísica. Incluso se le puede considerar como la historia de los errores humanos.

Puesto que, por el contrario, la realidad de la *trascendencia* sólo puede ser verdaderamente presente en la concreción absolutamente «histórica» de la situación, es la metafísica el pensamiento referido a esta indudable realidad, el cual la actualiza y representa en el ámbito de lo general.

Así, pues, la metafísica filosófica está entre la *metafísica transmitida* como posibilidad de comprender y apropiar su lenguaje, y la *presencia existencialmente real de la trascendencia*, que ella supone en la esfera de los pensamientos posibles.

La *metafísica transmitida* es el supuesto no sólo para un conocimiento externo orientador en el mundo, sino para la apropiación interior, la cual permite escuchar el contenido del lenguaje como captación de la realidad de la trascendencia. Por último, el conocimiento de la realidad empírica de la metafísica en la historia sólo tiene propiamente sentido partiendo del origen de una metafísica actual del que busca y que se sabe en el fondo de la tradición. De otro modo, la historia de la metafísica se convertiría en una colección de curiosidades; como tal podría satisfacer tan sólo a una conciencia que cree haberse libertado de estos estorbos de la racionalización de la existencia empírica. La metafísica transmitida se convierte en posibilidad para la actual de cada caso.

La *realidad de la trascendencia* no ingresa en modo alguno en los pensamientos metafísicos. El pensamiento, que presta lengua-

je original al impulso existencial hacia la trascendencia, habla ciertamente con concreción «histórica»; *señala* mediante la verdad y *no permite la posibilidad* de poder ser de otra manera cuando la *expresa*. Como *pensamiento* desasido del origen de su realidad, es, no obstante, en seguida *posibilidad para la «existencia»*. La metafísica, como pensamiento filosófico referido a la Trascendencia, tiene todo su contenido en los orígenes, y su gravedad, en que hace posible su experiencia. La metafísica, como posibilidad transmitida, no es algo como una absurda traducción de la realidad de la trascendencia en posibilidad lógica y psicológica, sino posibilidad para la «existencia», la cual, por virtud de ella, puede esclarecerse a sí misma al entrar en contacto con la realidad absoluta.

La *apropiación* de lo transmitido, en tanto que *permite* aproximarse de un modo auténticamente existencial a la trascendencia, se encuentra en esa *esfera intermedia de la metafísica filosófica*, donde la verdad se me hace presente, sin que por eso sea ya la realidad de su presencia. De aquí que este filosofar (a diferencia del mero conocimiento histórico externo de las doctrinas) vis a vis de la metafísica pretérita esté en comunicación con su origen en la «existencia» ajena, y respete la distancia a su realidad. Este filosofar está respecto a sí mismo como la disposición, que ha de confirmar todavía en el «existir», a que en lugar de serle cierta la posibilidad en la representación lo sea la realidad de la trascendencia.

Entre la *realidad absolutamente presente de la trascendencia* y la *realidad empírica de la metafísica ya existente históricamente*, la *realidad del filosofar* en la metafísica es, desde luego, el pensar, que ni hace saber ni está ante la realidad de la trascendencia, ni tampoco indaga lo que otros creyeron, sino que, por el contrario, señala la posibilidad de que toda existencia empírica se convierta en cifra en el ámbito de lo general de la posible «existencia».

La dificultad estriba en que la metafísica, aunque su origen tiene ante sí la absoluta realidad pensada que no puede transmitir adecuadamente, no puede existir *sin* lo general, pero como *sólo* general está vacía.

4. Materialización y negación de la trascendencia.—Comoquiera que la realidad de la trascendencia sólo se aparece inmanentemente en la objetividad en tanto que lenguaje suyo, pero no

como objeto empírico que está ahí, es posible, o bien *materializar* la trascendencia al confundir las realidades, o bien *negarla* dando carácter absoluto a la realidad empírica.

La *materialización* presta a la trascendencia, en forma de una realidad particular palpable, una presencia engañosa; en lugar de verla en la realidad empírica se la ve como realidad empírica. Por la pérdida de la trascendencia tiene la superstición su absoluto como un absoluto materializado y, sin embargo, lo piensa como una existencia empírica irreal en el mundo. Su trato con este engañoso sobrenatural es la magia. La superstición se aferra a lo finito, lo trata como trascendencia y jamás lo tiene como finito en la mano.

En cambio para el *positivismo* no hay más que la realidad empírica. Rechaza la metafísica como una fantasía, aunque no puede dominar en modo alguno o anular la realidad de esta fantasía en el hombre. Investiga la realidad histórica de la metafísica en la existencia empírica del hombre, cuya necesidad metafísica, como una disposición natural, se ha creado figuras sustanciales y por virtud de ellas ha actuado sobre su existencia empírica. Sea ilusión o no la creencia en estos contenidos, en todo caso se puede establecer lo que ha sido creído y qué efectos fácticos ha tenido esta creencia; se hace un inventario y se le ordena. Entonces se describe el trato fáctico con los contenidos metafísicos en los cultos, los ritos, las fiestas y en la meditación ya pretérita. Finalmente se explican las consecuencias de este trato para la vida práctica en el comportamiento racional e irracional con el mundo empírico.

La superstición materializa la trascendencia, la incredulidad, en tanto que positivismo, la reduce a ilusiones. Ambos ven la objetividad metafísica como opaca, no transparente. No escuchan el lenguaje de la trascendencia: la superstición la transforma en existencia empírica mundana, a la que trata como realidad empírica; la incredulidad, en fantasmas supuestamente conocidos, que medidos con las normas de la realidad en la orientación intramundana, no son nada.

La materialización y el más allá consistente son *ilusiones de la necesidad de la existencia empírica*, la cual, cuando no sufre la crisis que lleva a la libertad de la «existencia», quisiera evitar, mediante un conocimiento, el cuidado y peligro y la conciencia de la negación absoluta.

El positivismo no puede preguntar verdaderamente por la «exis-

tencia» puesto que *no abandona el punto de vista de la «conciencia en general»*. Desde ese punto de vista, el lenguaje de la trascendencia ni siquiera es cognoscible como realidad empírica de un lenguaje. La pura inmanencia sin trascendencia no es más que huera existencia empírica.

Puesto que la realidad de la trascendencia no es existencia empírica como trascendencia materializada ni tampoco más allá, otro mundo, el experimentarla depende de la *ruptura de la inmanencia* en que el ser se presenta a la «existencia» en el momento «histórico». El lugar de la trascendencia no está en este mundo ni en el de más allá sino que es límite, pero límite en el cual estoy ante ella cuando soy auténticamente.

Superstición y positivismo son *enemigos* en el mismo plano. Pero en ese plano el positivismo es el vencedor. No hay milagros objetivos; no hay espectros, ni telepatía ni magia. Lo que hay en la realidad como hecho está sometido a reglas y leyes, se puede establecer metódicamente. La imposibilidad de aquellos fenómenos, repetidamente contados de buena fe y producidos fraudulenta o histéricamente, no es ciertamente una imposibilidad desde el punto de vista lógico, sino que se la concibe como imposibilidad con una certidumbre especial que tiene su fundamento en la totalidad del saber: la imposibilidad real resulta de que tales fenómenos pugnan con las condiciones de la posibilidad del conocimiento empírico en general. Pero la imposibilidad absoluta no se impone por eso. Su certidumbre, por el contrario, es precisamente la certidumbre fundada existencialmente, no lógicamente, aunque se aclara por la vía lógica. Contar con los fenómenos realmente imposibles como realidades, incluso ya el reflexionar positivamente en serio sobre su posibilidad, separa fundamentalmente al hombre del otro que está inspirado por la certidumbre de la imposibilidad. Pues esa certidumbre es tanto condición para su conocimiento positivista del mundo como correlato a la auténtica relación con la trascendencia. Como un síntoma casi siempre encubierto se experimenta en estas cosas de la superstición la incomunicabilidad fáctica de los hombres que en las cosas de la existencia empírica tan repetidamente se comprenden y parecen ser solidarios.

5. La cuestión: ¿ilusión o realidad?—Partiendo del hecho histórico de cómo han creído los hombres queda un acicate por virtud de la inevitable pregunta: ¿Se han dejado extraviar los hombres durante milenios por fantasmas que se pueden investigar

adecuadamente cuando se les concibe como fenómenos psicopatológicos? ¿Es error lo que constituyó el fundamento de las personalidades humanas y de las creaciones singulares, y son los peculiares movimientos del alma, aun en los hombres actuales, tan sólo los restos de ese error, que se extirparía definitivamente con el tiempo? ¿No son más que ofuscaciones sentimentales y sin importancia de la existencia empírica, completamente clara por lo demás, o hay en nosotros el sentimiento de una pérdida que mira hacia atrás añorando la experiencia del auténtico ser?

Esta pregunta respecto a los contenidos metafísicos no se da todavía en los *estados primitivos de conciencia.* En ellos aún no se ha separado lo que nosotros separamos como realidad y sueño, como cuerpo y alma y diferenciamos en las determinaciones de las categorías. La eficaz fricción de dos leños para producir fuego y el derramar agua, que no tiene efecto causal para producir la lluvia, son, como acciones, de la misma clase. Todo es todavía físico y espiritual al mismo tiempo; la Naturaleza no ha sido todavía desespiritualizada ni el espíritu desmaterializado. En el conjunto de la existencia empírica inmediata no hay la diferenciación de los modos del ser y, por tanto, tampoco un conocimiento decisivo. Sólo puede verdaderamente preguntar por la realidad el hombre que, investigando y pensando, se ha orientado mediante diferenciaciones. Después de haber eliminado las posibles ilusiones, posee el inevitable concepto de la realidad propio del conocimiento empírico: real es lo que se puede medir, lo que se puede percibir en el espacio y el tiempo, lo que se puede dominar por medio de dispositivos o al menos calcular.

La pregunta por la ilusión o la realidad sólo existe en esta *conciencia desarrollada críticamente.* Pero aquí, en la claridad filosófica, *no rige* la *alternativa* de realidad o ilusión *para la objetividad* metafísica. Como materializada es ilusión para un conocimiento, pero, en cambio, es realidad para la «existencia», que en ella *percibe* el *lenguaje* de la trascendencia. Así como la pregunta por la trascendencia sólo surge desde la posible «existencia», así también sólo la posible «existencia» puede comprender la respuesta.

Cuando todo ser se disuelve en lo que conoce la orientación intramundana y entonces desaparece toda realidad que no encuentre en ella justificación, precisamente entonces hay que reconquistar el derecho a la metafísica por virtud de la claridad que impide

objeto: ser como cosa consistente

tanto caer en la materialización supersticiosa como en el incrédulo aferramiento a la realidad empírica. La metafísica deja libre el espacio, aunque como mera claridad metódica no lo puede llenar todavía.

INCONSISTENCIA DE LA OBJETIVIDAD METAFISICA

Objeto es para la conciencia el ser como cosa consistente. Este es dado en su presencia. El objeto está cerca de nosotros porque está ahí, corporal, palpable o pensado como necesario. Así, como objeto empírico o con valor impositivo, no es más que ese objeto y no significa otra cosa.

Pero, al mismo tiempo, el objeto, por ser lo otro, está *lejos* de nosotros. Esta lejanía obliga, aun al pensamiento investigador, en el límite, a preguntar qué es en sí el objeto que, tal como es, es para nosotros en tanto que somos «conciencia en general»; entonces se le piensa como *fenómeno*, apariencia. Puesto que, entonces, partiendo ya de otro origen, la «existencia» mira por encima de sí al ser de la trascendencia, concibe en el pensamiento este ser fenoménico de toda objetividad como la supresión de la mera existencia empírica. Lo absolutamente otro de la trascendencia no era para la «conciencia en general» más que el pensamiento límite, todavía vacío, del ser-en-sí; esta conciencia ya está en sí misma al poseer por el conocimiento el mero objeto. Pero solamente al concebir la trascendencia estoy «existiendo» en mí mismo, no al pensar la multiplicidad de los objetos empíricos o válidos. La «existencia» no se queda en la conciencia aún general de que todo es apariencia, sino que los objetos quedan transformados para ella en lenguaje de la trascendencia, de una manera peculiar.

Si lo objetivo se convierte en manifestación de la trascendencia, entonces mostrará propiedades que lo diferencian. La *objetividad* que es manifestación de la trascendencia, tiene que ser *evanescente* para la conciencia, porque no es ser en el sentido de cosa consistente sino, bajo la forma de lenguaje, ser de la trascendencia para el ser de la libertad. Así como dondequiera la «existencia» refluye a sí misma al desaparecer aquello que sólo está ahí pero no «existe», así también, dirigiéndose a la trascendencia, sólo vuelve a sí misma en objetos que, como objetos, no tienen consistencia para la conciencia. Por esta razón hay que diferen-

ciar metódicamente *tres formas de inconsistencia de los objetos metafísicos*:

Lo objetivo metafísico es, en tanto que objeto, sea como pensamiento, sea como intuición, no ese mismo objeto sino *símbolo*.

Cuando se piensa claramente el objeto metafísico, este pensamiento se *derrumba* para la inteligencia desde el punto de vista *lógico*; el pensamiento se patentiza como círculo vicioso o tautología o como contradicción interior.

En virtud de la intención metafísica se aprehende en lo *real* finito, *empírico*, por virtud de la libertad de la «existencia», lo *real absoluto*. Lo real empírico no es, ante lo absoluto, verdaderamente real; lo real absoluto es, ante lo real empírico, irreal en este sentido. *Ser y no-ser* invierten en *continuo trueque* su relación.

1. El pensar en símbolos.—Se habla de significación en el sentido de signo e imagen, de comparación, parangón, alegoría, metáfora. La diferencia fundamental entre significación en el mundo y significación metafísica estriba en si, en la relación de la imagen con aquello que representa, lo representado se pudiera concebir también como objeto o si la imagen sólo lo es de lo que no es accesible de otra manera; si lo expresado por la imagen también pudiera ser dicho o mostrado directamente o sí, para nosotros, sólo existe en tanto que imagen. Unicamente en el último caso hablamos de símbolo en el sentido preciso de significado metafísico que en la imagen tiene que ser aprehendido existencialmente, sin poder ser pensado tan sólo objetivamente. Mientras que la metáfora mundana es una traducción o representación de algo siempre objetivo en sí, sea pensable o intuíble, el símbolo metafísico es la objetivación de algo en sí inobjetivo. Lo inobjetivo no se da por sí mismo, lo objetivo del símbolo no es pensado como el objeto que él es. El símbolo no es interpretable, a no ser de nuevo por medio de otro símbolo. Así, pues, comprender el símbolo no significa conocer racionalmente la significación, poder traducir el símbolo, sino experimentar como «existente» en la intención del símbolo esta incomparable referencia a un trascendente, en el límite, en la desaparición del objeto.

El objeto, que es símbolo, *no* se puede afirmar *como* ser real existente empíricamente de la *trascendencia* sino *sólo escuchar como lenguaje de ésta*. Ser empírico y ser-símbolo son dos aspectos del mundo único, que se patentiza, bien para la «conciencia en general», bien para la posible «existencia». Si se considera el mundo,

sin interpretarlo todavía, como dado empíricamente y cognoscible con validez general, entonces es existencia empírica. Pero si se le toma como metáfora del verdadero ser, entonces es símbolo. La existencia empírica cognoscible de ese modo es investigable en tanto que es un ser en relaciones con otros. El ser-símbolo es el lenguaje concretamente «histórico» por el cual la «existencia» se asoma a la profundidad del ser. Sin relación con nada más, es solamente él mismo. Sólo sumergiéndose en él se le puede aprehender o perder.

La *sumersión* en el *símbolo* no es una *sumersión mística*, que penetra en la inobjetividad de la trascendencia mediante la *unio* sin objeto, y por tanto, incomunicable. Por el contrario, al percibir el lenguaje del símbolo la manifestación de la trascendencia queda *articulada* para la «existencia» en la *escisión mantenida de objeto y sujeto* en el ámbito de la clara conciencia. En vez de disolverse el yo, se profundiza a la vista de su trascendencia como la finitud del ser-sí-mismo. Lo mismo que la aclaración de la conciencia en la orientación intramundana, la aclaración en el símbolo sigue también el camino que pasa por la objetividad: en la orientación intramundana, el camino que pasa por la existencia empírica con su consistencia infinitamente articulada; en la profundización del símbolo, el que pasa por el lenguaje como tránsito pasajero. La claridad de la manifestación y la profundidad de la comunicación de una posible «existencia» se expresan en el complicado, desarrollado, articulado y siempre evanescente mundo de los símbolos.

2. Desmoronamiento lógico.—Lo que se puede mostrar o probar es conocimiento finito de algo particular. En el sentido de este modo de ser la «existencia» y trascendencia no están ahí. Si se las piensa, el pensamiento adopta formas lógicas, las cuales se desmoronan como conocimiento. La importancia del pensamiento ha de probarse por caracteres distintos de los lógicos, a saber, por virtud de su fuerza para aclarar la «existencia» apelando a la libertad o para evocar la trascendencia al desmoronarse como objeto. Cuando la argumentación, en tanto que expresión del trascender, adopta la vestidura de la prueba, ésta fracasa si se la toma por lo verdaderamente pensado. Esta demostración inadecuada se afirma mediante la comunicabilidad de aquello que, aunque incognoscible, importa en el trascender.

En la medida que el filosofar es meditación de la trascendencia

resulta en lo decisivo un *círculo*, que si bien anula el pensamiento como conocimiento demostrado, le patentiza como filosófico por la amplitud y la fuerza de expresión. El círculo puede reducirse a *tautología*, cuando, comprendido hasta el fondo, expresa su contenido en proposiciones que objetivamente no dicen nada, pero que prenden en la posible «existencia».

Al círculo y la tautología se opone la *contradicción*, la cual no sólo anula la prueba sino también la consistencia; es la verdadera destrucción de la objetividad del pensamiento metafísico. Puesto que toda expresión profunda de la trascendencia no puede existir como objeto sin perder la trascendencia, tiene que desvanecerse a sí misma mediante una contradicción. Si el círculo o la tautología eran expresión del asentarse sobre sí mismo que no tiene nada distinto fuera de sí, sino que es por sí mismo, así es la contradicción la expresión de la inconsistencia empírica de aquello que verdaderamente existe.

3. Alternativa de ser y no-ser.—La manifestación de la trascendencia está en la frontera de dos mundos que se comportan entre sí como ser y no-ser. La forma de su objetividad corresponde a esta situación. Para mí, como «conciencia en general», el objeto empírico es real, todos los demás objetos son irreales; para mí, como «existencia», lo empírico es irreal frente a la verdadera realidad de la trascendencia. Es una relación invertible según sea en cada caso la manera del ser-sí-mismo que concibe el objeto: el objeto se transforma esencialmente cuando yo «existo» y cuando yo vuelvo a la mera existencia empírica.

Así, pues, no puede procurarse la certidumbre objetiva de que hay trascendencia mediante una experiencia que tenga lugar para una «conciencia en general» con su imposición empírica y lógica. Viceversa: cuanto más verdaderamente se aprehende la trascendencia en su ser, tanto más decisivamente queda destruído el apoyo meramente objetivo.

Sin embargo, los dos mundos son inseparables. Cierto que la existencia exclusivamente empírica es como la degradación del ser en mero ser conocido, pero la trascendència no está para nosotros desasida de la realidad temporal en que se manifiesta. Lo real finito, empírico, se convierte en real absoluto, sin serlo como finitud: lo finito como tal puede desvanecerse sin que por eso quede destruída la trascendencia.

En la conciencia del símbolo hay una singular *conciencia de la*

realidad, esencialmente distinta del conocimiento de la realidad empírica presente. Cierto es que un observador no puede diferenciar objetivamente la vinculación sensible a la existencia empírica de la participación en la realidad suprasensible que hay en ella; la aprehensión de la trascendencia en la manifestación inmanente puede parecer por un momento como su materialización. Pero en los casos de conflicto y en los puntos de viraje del proceso temporal de la existencia empírica se muestra lo que era verdaderamente; en el dolor por la desaparición de la realidad empírica, la ascensión a la trascendencia es la más segura patentización de que no ha sido materializada.

«HISTORICIDAD» DE LA METAFISICA

1. La evanescencia como forma de la «historicidad».—El elemento común de los tres modos de la forma de la objetividad metafísica era que no dejan subsistir el objeto como objeto particular sino que lo anulan; no son formas de una cosa consistente sino formas de desvanecimiento. Hay que preguntar por qué tiene que ser así.

En el límite de la orientación intramundana, la posible «existencia» trascendía a sí como referida a su trascendencia, la cual en la forma de objetividad metafísica se le aparece a la posible «existencia» en la conciencia. La posible «existencia» trasciende, porque es imposible una satisfacción inmanente de la existencia empírica en sí misma, pero la satisfacción de la posible «existencia» en la existencia empírica ya es más que satisfacción inmanente. Sin embargo, esta satisfacción no se dirige hacia un futuro ser que, como última meta en la existencia empírica temporal, fuera lo esencial, ni a un ser ultramundano, el cual, desasido de nuestro mundo, sólo sería otro mundo, sino que está en el ser que se aparece presente: la Trascendencia sólo es real para nosotros en tanto que *presencia en el tiempo*.

En la Trascendencia, como realidad de forma «histórica», la conciencia del ser se satisface a sí misma, en cada caso, de modo irrepetible e inimitable. Cuando la «existencia» es «histórica» y no general en su manifestación, y cuando no es sino que adviene, pero no como el pasivo devenir de la existencia empírica, sino como libre auto-aprehensión en el ámbito de lo que existe, entonces tam-

bién la manifestación de la trascendencia tiene que ser «histórica» para ella. En la manifestación «histórica» se aprehende certidumbre, no cognoscibilidad. El hecho de que la trascendencia modifica su manifestación con la «existencia» es tan pequeña objeción contra su realidad y verdad que, por el contrario, la modificación tiene que ser necesariamente su aspecto, si ha de convertirse en lenguaje para la «existencia» en la existencia empírica temporal.

Esta modificación «histórica» no sería posible si la verdad de la trascendencia pudiera fijarse en una objetividad consistente. Así, pues, la necesidad de que toda objetividad metafísica se desvanezca pertenece inherentemente a la historicidad de la «existencia» en la existencia empírica temporal. A causa de que el objeto metafísico sólo puede cobrar consistencia a costa de perder su verdad, la «existencia», al buscar la verdad de la trascendencia, tiene que experimentar esta transformación «histórica» que ella misma realiza. La manifestación de la trascendencia para la «existencia» que se manifiesta en la existencia empírica, en todo momento verdadero de tranquila autosatisfacción persiste como forma en la inquietud del movimiento que se produce «históricamente».

2. La substancia de lo que se desvanece.—Lo que se desvaneció subsiste como sustancia. Sólo desaparece la objetividad para dejar resurgir su contenido en nueva forma. Lo que la «existencia» experimenta como su trascendencia, se aclara para ella con el propio presente por virtud de aquello que escucha emanado de *su pasado*. Así como yo no invento ni fabrico mi lengua, tampoco fabrico e invento el simbolismo metafísico como lenguaje de la experiencia de la trascendencia.

Si digo que escucho la trascendencia en la *primera lengua* cuando tengo la experiencia originaria bajo una forma absolutamente «histórica» y concreta, entonces la objetividad metafísica en pensamientos, imágenes y símbolos constituye una *segunda lengua* que hace posible transmitir la primera originaria.

Con el lenguaje de la trascendencia yo despierto ya de niño a la conciencia: yo la escucho emanada del pasado aun antes de que yo mismo la experimente y pregunte por ella. Llegado a la plena conciencia, amplío para mí deliberadamente el pasado, más allá de la tradición que me ha llegado inconscientemente, en un pasado universal. La historia está ante mí como la inagotable posibilidad de ser interpelado por ella. Entro en comunicación con lo

olvidado y sepultado, con mundos ajenos y con la trascendencia en ellos experimentada.

Por dos caminos me acerco a ese pasado:

Para mi orientación en el mundo conozco la historia de las religiones y de las filosofías, de los mitos, revelaciones y dogmas, de las teologías y las metafísicas. Son las *capita mortua* de lo que alguna vez fué manifestación del auténtico ser para la libertad de la «existencia». Sigo sus transformaciones en el curso del tiempo, los nuevos comienzos esporádicos, la multiplicidad de mundos independientes entre sí. Trato de hallar conexiones y dependencias lógicas, tipológicas, psicológicas, sociológicas. Pero de esta manera no hago más que manejar un material que no comprendo realmente.

El conocimiento de los documentos y monumentos, la noticia y la reconstrucción intuitiva de las acciones y modos de comportarse que han existido alguna vez y del pensamiento relacionado con ello, no es más que la condición y supuesto para el segundo camino: Partiendo de la propia captación de la trascendencia trato de acercarme al pasado para comprenderlo, a causa de que yo me dejo despertar por él, ya sea por que me atraiga, ya sea que me rechace. Si por el primer camino únicamente supe de objetividades extinguidas, por el segundo experimento la presente «historicidad» de mí mismo, partiendo de la cual lo otro es, para mí, posibilidad afín o concomitante.

8. El triple sentido de lo general en el pensamiento metafísico.—Si el lenguaje de la trascendencia emanado del pasado ha de serme audible con efectiva presencia, tiene que ser, en *algún sentido, un lenguaje general*. Pues sin generalidad, la experiencia de una conciencia del ser en su absoluta oscuridad quedaría perpleja, falta de comunicación incluso consigo misma. El sentido de lo general en metafísica es, empero, heterogeneo. Su diferenciación es la condición para evitar las infinitas autoilusiones en el trascender con sus consecuencias prácticas eficientes.

En el estudio de la historia de la metafísica ha de buscarse algo *objetivamente general*, las *«formas religiosas primigenias»*, las cuales, como «ideas populares», surgen dondequiera originalmente y, sin embargo, idénticas: psicológicamente, mirando a lo inconsciente humano general, se pueden encontrar las *imágenes universales*, que en todo tiempo pueden surgir bajo apropiadas condiciones en todo el mundo, en la fantasía, el sueño, la alucinación,

La objetividad: refleja la trascendencia en lo decible.

como en las representaciones míticas de los pueblos. Pero precisamente lo general, cuya abstracción favorece el conocimiento de lo que hay objetivamente y es adecuado a este conocimiento, resulta no ser nada para el trascender; metafísicamente, es lo inesencial por ser simple malla formal o elemento material. Así como no comprendo los idiomas si estudio sólo los sonidos, la formación de las palabras y las relaciones gramaticales que se presentan ni tampoco comprendo a los hombres si me limito a contemplar siempre, solamente lo general humano, las situaciones humanas fundamentales, la supuesta conciencia natural del hombre, así tampoco esto general metafísico es la sustancia.

De aquí que la historia de la metafísica no sea para ella como para la investigación el campo para conocer lo general de su existencia empírica sino para penetrar en la «existencia» «histórica», en cada caso una y única, partiendo de la propia posibilidad. Lo determinado «históricamente» y en el sentido que acabamos de explicar, no general, es en este caso lo verdadero, no como caso de una posibilidad universal, sino como revelación única de la «existencia» que me habla, me exige y me pone en cuestión. La nueva forma de la verdad está relacionada con ésta en una trasposición modificable.

Pero esta penetración en el contenido, partiendo de la propia posibilidad, le busca nuevamente en otro sentido como *general relativo*. Si bien en el trascender lo captado es inefable, la objetividad, sin embargo, es lo que *refleja* la trascendencia en lo decible. El hecho de que la trascendencia se haga objetiva en la manifestación, aporta un *aspecto de lo general*, por virtud de la objetividad como tal, en la actitud existencial originaria, todavía oscura, respecto a la trascendencia.

Puesto que sin la forma de algo general no es posible ninguna trasmisión, esto general se convierte en lenguaje sin ser por eso ya el contenido. Así como en la aclaración de la «existencia» el pensamiento de un universal sólo tiene su verdad por su implección mediante un particular en cada caso, así la objetividad metafísica la tiene en la realidad de una relación con la trascendencia que en ella se realice. Lo general necesita la complementación por virtud de una nueva «existencia» presente, lo mismo que fué henchido originariamente por la «existencia». Si la metafísica como formulada ha tomado la forma de lo general, así yo, para comprenderla, tengo que mirar a su través para llegar al origen, desde el cual

se la formuló. Una cosa que sólo se formula objetivamente es una representación inane en la metafísica. El acercamiento a sus raíces y su trasposición al apropiarla es lo único que puede revelar su verdad para una «existencia» a su vez «histórica» en cada caso. Esta mirada al través no la puede alcanzar una mera inteligencia y no se presta a una trasmisión directa.

El sentido es que en la manifestación «histórica» de la trascendencia, por virtud de su trasmisibilidad, este aspecto relativamente general está entre lo que por ella está vinculado. Si bien sólo tiene su cumplimiento en lo particular de cada caso, así aparece, en tanto que segunda lengua, como la expresión de un ser de la trascendencia idéntico para muchos. Esta expresión misma tiene su base en orígenes, que bien yacen temporalmente y determinables en los hombres individuales o bien indeterminadamente en la tradición de una colectividad desde tiempos inmemoriales.

Así, pues, este aspecto general del contenido metafísico no se puede concebir como algo intemporal en sí, que irrumpiría y se haría visible en el tiempo aquí y allá; no existe como saber de la única y general trascendencia ni tampoco, por ejemplo, por virtud de la compilación de un todo de todas las verdades particulares procedentes de la historia de la metafísica.

No obstante, en toda verdadera actitud respecto a la trascendencia hay la conciencia de su ser que es *independiente de mí*. Mi historicidad no *la* produce sino que me percato de mí mismo *como* me percato de élla. Así como la inefabilidad está antes de toda expresión en lo objetivo, así antes del lenguaje está la realidad de la trascendencia.

Pues yo al «existir» aprehendo ciertamente mi trascendencia pero *no como sólo la mía*; la trascendencia es más de lo que es para mí. Aunque sólo se abre a la «existencia», la «existencia» no se puede comportar, respecto a ella, como respecto a un ser auténtico sólo para ella.

Así, pues, aunque la trascendencia no se puede pensar ni conocer como lo general y lo único, sin embargo debe existir. La paradoja de la trascendencia consiste en que *sólo puede ser aprehendida «históricamente»* pero *no* puede ser pensada adecuadamente *como «histórica» a su vez.*

Puesto que la trascendencia ni como objeto general para una «conciencia en general», ni como «existencia» en la historicidad es ella misma, resulta ser en su realidad para la «existencia» lo «*ge-*

neral único», de lo que ya no hay un caso particular, la *impensable unidad de lo general y lo particular*, que no tiene nada fuera de sí que pueda servir para distinguirla. Si se la piensa diferenciándola o si toma figura, ya es manifestación «histórica» y no universal.

Así, pues, lo general era, en primer lugar, la forma objetiva bajo la cual lo particular queda *subsumido* como caso; en segundo lugar, lo objetivo que queda *henchido* por la presencia de la «existencia» que en ello aprehende la trascendencia; en tercer lugar, lo indecible e inimaginable único que es *captado* como lo únicamente real.

Lo *general, en el primer sentido*, como forma de la existencia empírica y del ser-objetivo de la metafísica en el hombre, es cognoscible, pero en su conocimiento late la tendencia a pensarlo como la existencia empírica de una radical ilusión.

Lo *general, en el segundo sentido*, es lo que en la creencia segura se me enfrenta como la esfera de la participación en la autocomprensión y entre los creyentes solidarios.

Lo *general, en el tercer sentido*, es el ser de la trascendencia que no es accesible pensando algo general sino que en el trascender, por virtud de la paradoja de la unidad de lo general y particular, se lo piensa en el no-poder-pensarlo como aquello que es ello mismo y, por tanto, no llega a ser para mí.

El triple sentido de lo general en la metafísica tiene por consecuencia una triple forma de *pretensión a la validez:*

Lo *general en la existencia empírica de la metafísica no es, a su vez, validez metafísica.* La argumentación de que por el hecho de que, según toda la experiencia, algo pertenece al hombre como hombre, debe también el individuo obedecerlo, no tiene ningún efecto. La pregunta por la existencia empírica de las formas de la necesidad metafísica está, como tal, en un plano en el cual nada puede ser decidido en pro o en contra.

Lo general como lenguaje de la trascendencia tiene, en su forma «histórica», *transmisibilidad* pero *no validez universal.* El lenguaje no es más que la objetividad en sentido de que es lo general ralativo de la participación de la incondicionalidad en tanto que creyente conciencia del ser de esta «existencia».

Lo general, en tanto que lo único inaccesible de la trascendencia, es la *realidad* de esta trascendencia, la cual es la *verdad* de la metafísica que sólo se puede alcanzar en la manifestación histó-

rica sin que este general-único se convierta a su vez en objeto. Una *generalidad* del ser de la trascendencia concebida en términos ontológicos, válida para todo el mundo, es imposible.

LA EXISTENCIA EMPIRICA COMO FORMA DE LA MANIFESTACION «HISTORICA» DE LA TRASCENDENCIA

1. COMUNIDAD Y LUCHA EN LA REFERENCIA TRASCENDENTE.—El símbolo, hecho objetivo, de la trascendencia que se aparece «históricamente», establece una peculiar comunidad. No sólo mi «historicidad» es una «historicidad» comunicativa, sino que en una «historicidad» más amplia, la «existencia» obedece a la sustancia de la tradición, por virtud de la cual se despertó. La «historicidad» del *contenido metafísico* significa que la «existencia» depende de la revelación de la trascendencia que ha tenido en esta forma en que la ha encontrado, así como del lenguaje que escucha, no porque sea una forma entre otras, y por tanto también una verdad, sino porque ésta es para ella la verdad en absoluto, con la cual su *ser-sí-mismo se mantiene en pie o cae.*

Por el hecho de que la verdad de la trascendencia no existe para la «existencia» en la existencia empírica como una verdad intemporal, que podría aprehenderse como algo entendido por la razón, tiene que tener esta forma «histórica». Pero en tanto que por su virtud se pone en marcha una comunidad de libres «existencias», se convierte en «existencia» abierta para la verdad ajena, puesto que no confunde el sentido de lo general: en la incondicionalidad con que la «existencia» depende de su verdad, evitaría, con la conciencia de su historicidad, el carácter exclusivo contra otras verdades y la *pretensión de universalidad,* puesto que en su forma de verdades «históricas» no reivindicarían el carácter de verdades de razón válidas intemporalmente. Pero a la pregunta de si, entonces, el ser del sí-mismo en su referencia trascendente pudiera estar fundado en un hecho histórico o fortuito, contestaría afirmativamente. La «historicidad» es el origen del sentimiento de *no ser todo* y no considerarse el tipo de ser que *únicamente* debe existir.

La realidad histórica tiene forma distinta. Los símbolos se convierten en fuerzas colectivizadoras, las cuales, excluyendo o negando lo otro, se tienen por lo único verdadero. La oscuridad de

la trascendencia engrana con la oscuridad de las pasiones vitales. Quien rechaza la claridad y quiere vivir con apasionada embriaguez en la intangibilidad de la ciega existencia egoísta, sigue este camino. Entonces rige lo indiscutible. Mientras el combate por la trascendencia presta la apariencia del derecho más implacable, uno puede abandonarse a los fieros instintos de la violencia. El símbolo establece una comunidad sin comunicación.

Este fanatismo es posible por virtud de la *confusión* e identificación del heterogéneo sentido de lo general. Pero la auténtica verdad de la trascendencia se aprehende conscientemente como «histórica» y, por tanto, no universal; como incondicionada y, por tanto, sin validez general.

Sin embargo, la «historicidad» con que se manifiesta la trascendencia tiene como consecuencia inevitable la lucha, cuando la *existencia empírica* de uno *choca* con la del otro por virtud de la situación mundana en que ambos se encuentran. Es como si la trascendencia no quisiera abandonar sin lucha su «historicidad», peculiar en cada caso. Que los hombres de esta índole deben vivir sobre la tierra con esta sustancia «histórica» del ser es para ellos como un mandato incondicionado emanado de un origen oculto. No solamente lucha la voluntad de la propia conservación de la ciega existencia empírica, sino que la finalidad es también que el futuro de la vida humana sea tal que esta «historicidad» de la conciencia trascendiente del hombre sea conocida y apropiada como su pasado; una finalidad, que no sólo se puede alcanzar en el triunfo sino también en el auténtico fracaso.

En la existencia empírica, esta profundísima lucha de los contenidos existencialmente arraigados, es insuprimible. La historia de los tres anillos no patentiza nuestra situación; pues en los distintos aspectos no se conoce la única verdad sólo que en distinta forma, sino que lo único-general de la trascendencia permite combatir en la existencia empírica mundana la inconciliable verdad en la forma de generalidad «histórica» en cada caso. El apasionamiento de este combate ha sido mayor que el apasionamiento por los intereses vitales de la existencia empírica. Aquí, en la creencia en la trascendencia, parece tratarse de todo, no sólo del creyente sino del ser mismo.

2. La tensión entre las tres esferas de configuración de la objetividad metafísica.—La mitología, la teología y la filosofía pretenden expresar explícitamente y objetivamente el ser de

la trascendencia y presentarlo: La *mitología*, como profusión torrencial y siempre cambiante de historias, figuras e interpretaciones, como despliegue de un saber de la trascendencia que impregna el saber sobre el mundo y marcha a su lado; la *teología*, sobre la base de una revelación fijada históricamente, como perfeccionamiento sistemático, fundamentado racionalmente, para el conocimiento de la verdad; la *metafísica filosófica* como la ideación de la trascendencia en la existencia empírica mediante pensamientos que impulsan a sus últimos orígenes y límites, se entrecruzan y se cumplen solamente en el presente de una «existencia» «histórica» en cada caso. La filosofía se apropia lo que existe dondequiera como realidad mítica y trata de comprender lo que para ella es extraño en la mitología y la revelación.

Las tres esferas en que toma forma la objetividad metafísica se acercan y penetran para rechazarse tanto más decisivamente. Pero aún en su hostilidad siguen enlazadas entre sí. La índole típica «ahistórica», repetida constantemente, de sus configuraciones no permite que se amortigüe la *lucha* entre ellas sin que se haya formado una clara línea frontal; pues la lucha está alojada en el alma del individuo como movimiento insuprimible.

La filosofía rechaza el *mito*, del cual ha surgido; opone la intelección racional, fundamentada, al relato de historias que, para ella, son ilusión y sueño. Pero un día, cuando ya se ha hecho independiente, mira hacia atrás e intenta aprehender el mito como verdad. Entonces le considera, bien *como disfraz* de la intelección filosófica para hombres que no la entienden en la forma de pensamientos, y para sí misma en los momentos en que el filosofante, no mediante el pensamiento, sino en forma intuitiva, se percata de la certidumbre del ser; o bien ve en el mito incluso la *expresión de una verdad* que es inaccesible a todo pensar: el pensamiento filosófico únicamente puede percibir que hay lo que le parece inaccesible, lo que sólo en el mito se puede aprehender, pero en él supone el camino del pensamiento hacia ello. Mientras que la verdad filosófica, cuando tiene la pretensión de concebir racionalmente la sustancia del mito, se queda realmente vacía o se muestra como un mero pensar sobre algo sin apoderarse realmente de ello, la filosofía, perpleja por virtud de esta experiencia, retrocede al ser cuando llega a ser verdad como pensamiento *en el* mito, como es verdadera como pensamiento *en* la vida, *en* la orientación intramundana.

La filosofía rechaza también la *teología* a causa de estar vinculada a la revelación. Pero vuelve a acercársele cuando la revelación se transforma para ella en la forma «histórica» de la manifestación de la trascendencia ; de este modo la teología se convierte en una verdad que le habla, aunque esta verdad ha perdido la universalidad. La filosofía, que se da cuenta de que palidece cuando pretende estabilizarse y encerrarse en la mera generalidad de lo racional, toma deliberadamente también su sustancia histórica, en cada caso, de la tradición teológica a la cual transforma pero no niega.

Inversamente, la teología rechaza los mitos como paganismo, pero se apropia muchos ajustándolos y, por tanto, transformándolos en miembros de su totalidad. Rechaza la *filosofía* como forma arbitraria de la verdad absoluta pero se la apropia, ya como estado previo de su propia verdad, ya como medio para expresar el contenido de su revelación.

El combate entre las esferas en que toma forma la verdad de la trascendencia continuará como lucha en la existencia temporal de las almas porque es el medio en que se mueve la objetividad trascendente, la cual nunca puede cobrar definitivamente firme apoyo como objeto cuando la «existencia» perdura en su libertad. Esta lucha cesa y deja tras sí la paz sepulcral de la falta de libertad, cuando el hombre vuelve a caer en el paganismo, entonces ya supersticioso, de la materialización teosófica o en la teología fijada dogmáticamente de una Iglesia o bien en la filosofía puramente racional, la cual pretende procurarse, mediante el saber, una certidumbre del auténtico ser. Sólo con esta falta de lucha, propia de la muerte, en la inmovilidad de una de las formas puede el mito convertirse para la filosofía en la arbitrariedad poética de una fantasía entretenida, y la teología en un delirio superado de sacerdotes fanáticos; pero también, a juicio de la teología, un mito puede ser una paganía diabólica, y la filosofía, la autodivinación del hombre en su subjetividad y relatividad.

3. El lenguaje de la trascendencia en los grados de la conciencia metafísica.—La «historicidad» de la metafísica significa, en primer lugar, su *diversidad*, que únicamente puede ser considerada desde fuera e investigada como cosa muerta. Y, en segundo lugar. significa que cada «existencia» considera *el pasado de la metafísica en relación consigo misma.*

La segunda forma de la historicidad es la vinculación de la po-

sible «existencia» a la tradición de las tres esferas en que toman forma los símbolos objetivos. Esta vinculación implica un movimiento entre la sustancia metafísica trasmitida y la *libertad de su apropiación*. Los símbolos que corren a través de la historia, solidificados en una validez general, necesitan ser vivificados por cada individuo en la «historicidad» de su destino para que vuelvan a hablar originariamente. Cierto es que sólo mediante la trasmisión, conforme a ordenaciones fijas e invariables a las que obedece la posteridad, pueden preservarse del olvido, pero también tan sólo al emanciparse de la obediencia exigida llega el individuo a sí mismo, de tal suerte que puede aprehender realmente su trascendencia sin la mediación de los símbolos. No hay vinculación existencial más que libertándose de la tradición mediante la traducción de su sustancia en la presencia del ser para mí mismo, con el peligro de poder atreverse a ello aun sin la forma sólida de la tradición. Pero la objetividad de la tradición es la condición de la libertad. Pues la libertad como tal no se puede trasmitir como tradición; solamente ha de conquistarse por cada individuo. Como heredada no es libertad; como posesión sin lucha se la pierde. La tradición de la libertad no es más que indirecta, es una llamada que lanzan los individuos que se han atrevido a ello a los que vienen después y escuchan su voz. Es la comunidad secreta de los que son por sí mismos, que posiblemente son excluídos y condenados a la mudez por los que sirven a la tradición objetiva, por las Iglesias, los partidos, las escuelas de la filosofía fijada racionalmente, por la *communis opinio* de cada caso, en tanto que ésta es la evidencia donde todos se comprenden.

La «historicidad» de la conciencia metafísica se desarrolla mediante grados y saltos de su conocimiento. Comprendiéndose a sí misma considera los grados de la conciencia como precediéndose unos a otros. En ellos se representa lo que ella misma fué y lo concibe porque lo lleva dentro de sí misma. En el saber concibe estos grados como el camino a su presente, que es al tiempo el camino para la apropiación. Sin embargo, esta idea no puede pretender tener la validez de un conocimiento objetivo del único y universal camino de la conciencia, sino tan sólo la significación de un esclarecimiento de la historia de la verdadera conciencia del ser del hombre para sí, que en cada caso experimenta su historia en su tiempo.

Mientras que el pensamiento impositivo está en un plano y lo que por él puede comprenderse sólo necesita el adiestramiento de

la inteligencia para poder ser comprendido de todo el mundo, sesgando, por así decir, la diferencia de los grados de la conciencia, los contenidos *metafísicos* están no solamente *disociados* en posibilidades *heterogéneas* que se contraponen, sino también en posibilidades *relacionadas entre sí*, que se suceden unas a otras *en grados*. Su *verdad* está enlazada con el *grado de la conciencia* en que son percibidos en este lenguaje. Lo que está en un grado posterior no puede ser comprendido todavía; lo que está en otro anterior ya no puede ser cumplido actualmente de modo adecuado. La realización del pensamiento metafísico está vinculada a un respectivo grado de conciencia, mientras que el pensamiento puramente extrínseco parece transferible universalmente.

Conocer los *grados* no es, sin embargo, *resultado* sino que es *idea*; Hegel hizo el más grandioso intento de su fenomenología. Los esquemas de los grados son innumerables desde que fueron bosquejados. Por un momento parece como si en ellos fuera concebida una sucesión general legalmente necesaria. La evidencia dialéctica psicológica y lógica y su parcial confirmación en la ciencia histórica hacen pensar en una intelección más profunda que la que realmente dan. Pues los grados son, en su conjunto, inabarcables históricamente, sin comienzo visible, sin meta visible y sin un desarrollo progresivo que pueda concebirse como necesario. Ni son una sucesión lineal ni una serie universal.

Apropiarse históricamente la objetividad metafísica significa, por tanto, *concebirla como verdad en los grados que conducen a sí mismo*. Pero este concebir, que en el ámbito de la orientación histórica, es, a su vez, metafísica, sólo es verdadero cuando mira a través de sus propios esquemas y no fija en una imagen universal lo que sólo existencialmente es real.

La verdad de que la objetividad metafísica no está en un solo plano es de decisiva importancia. El hecho de que yo me ponga con lo ajeno en posible comunicación y que yo pueda comprender lo propio sin confusión, está condicionado por este conocimiento.

De aquí se sigue, además, una actitud respecto al otro, la cual conoce *la posibilidad de falsas exigencias*. La disposición a atacar preguntándolo todo y a buscar para cada patentización una expresión lingüística es ciertamente ilimitada para la posible «existencia». Sin embargo, hay un temor, allí donde el pensamiento quisiera penetrar en la trascendencia. El pensamiento no puede conocer a Dios sino sólo hacernos dar cuenta de cómo en *nuestra si-*

tuación penetra la trascendencia en nuestra alma. Decir en tal caso lo que experimento, no encubrir el abismo y las antinomias, ver la trascendencia misma en la apariencia de lo problemático, todo esto es exigido, porque la conciencia de mi libertad exige la veracidad como expresión del fundamento por virtud del cual yo soy, sin conocerle. La divinidad misma parece querer que toda manera de buscar la verdad también se arriesgue al peligro del error. No tenemos por qué temer descubrir lo que ella quisiera encubrir, sino el caer en la inveracidad. Atreverse a todo y decirlo todo encuentra sus límites en mis grados de conciencia. No está dado a todos comprender todo pensamiento y pensar verazmente, dejarse afectar por todo hecho y sospechar en él la cifra. Respecto a los niños es asunto del educador decidir lo que se les puede decir en cada caso, aunque en esto siempre hay un riesgo. Para el adulto es aún menos posible informarle de los grados de la conciencia. Puede ser cuestión de humanitarismo, por su veracidad, callar y no dejarlo percibir, pues es, en definitiva, asunto de cada individuo lo que quiere plantearse. Ni se puede exigir a cada uno todo pensamiento ni prohibir algún pensamiento a nadie. En los libros, el lector recurre a su propio grado de conciencia y no se pone ningún límite. El saber de los grandes de conciencia, sin conocerlos en particular y sin conocer los propios objetivamente, intensifica, no obstante, el temor en la situación concreta. Todo quiere tener su tiempo. Las grandes crisis y saltos transforman al hombre entero. Es como si se formasen nuevos órganos de visión mientras que otros se extinguen. Entre hombres que son realmente solidarios entre sí, puede existir, sin embargo, la discrepancia de sus grados de conciencia. El uno tiene una radical experiencia fundamental en la existencia empírica en la que el otro no ha participado. En consecuencia, cada símbolo metafísico queda trasladado a su lenguaje. El símbolo que para mí tiene fuerza y claridad en su luminosidad, es tan poco inequívoco objetivamente que yo lo veo por virtud de lo que soy a mi vez en cada caso, pero con la conciencia de que en él la mirada llega a la auténtica sustancia del ser.

METODOS DE LA METAFISICA

Cultivar la metafísica desde el punto de vista conquistado significa que han de *rechazarse* ciertos métodos; que en la *apropiación* se realiza una actitud positiva respecto a la metafísica pretérita; que los *métodos presentes* sufren una limitación en forma determinable y, al mismo tiempo, son la clave para toda apropiación.

1. MÉTODOS RECHAZADOS.—La *metafísica profética* puede declarar su contenido como dimanado de una certidumbre original. Cree haber dado el paso hacia el conocimiento de lo que propiamente es. Lo que así, en el comienzo del filosofar humano, puede haber sido hecho verazmente, sólo resulta a la claridad de la reflexión, del conocimiento del mundo y de la certidumbre de la libertad a costa de una ceguera, la cual puede indicar una comunidad falta de comunicación pero no puede hablar como sí-mismo al sí-mismo. De aquí la desconfianza hacia la metafísica profética: Lo que en el instante existencial es «históricamente» para un individuo en el lenguaje objetivo la certidumbre absoluta de la trascendencia, querrá imponerlo como verdad generalmente válida. Ya mientras que está formando sus productos intelectuales pierde su propio fundamento. Sin ser capaz de ironía respecto a estos productos suyos, separa y distancia al contenido originario, que se ha disipado al ser asido por su poseedor. La metafísica profética fué, en otras situaciones históricas, producción creadora y expresión de la experiencia de la trascendencia. Hoy no puede hacer más que repetir sin veracidad la forma externa de su formulación, sin la sustancia del origen, al servicio de la coacción espiritual por la superstición.

No es menos imposible para nosotros la *investigación científica* del ser de la trascendencia. Así como las ciencias en la orientación intramundana tienen los objetos en su contenido como sabidos y conocidos, en este caso la metafísica tendría que ser asunto de un saber válido de la trascendencia. En analogía con las teorías de las ciencias naturales se intentaría mediante los métodos experimentales y deductivos procurar el conocimiento de la trascendencia para la «conciencia en general» por virtud de una *hipótesis mundana*. La trascendencia es pensada entonces en el límite de lo dado como un ser que *fuera fundamento* de esto. Partiendo de los he-

El ser no se puede conquistar como conocimiento.

chos de la orientación intramundana y de las experiencias de la satisfacción e insatisfacción en la existencia empírica se imagina, por la vía de la observación más constante posible de todo lo que ocurre, una hipótesis acerca de este fundamento. La forma de expresión de la verdadera filosofía, que diferencia del ser su manifestación o apariencia, sugiere, tomada literalmente, esta relación. Pero esta inevitable expresión no puede, en el sentido de las categorías particulares determinadas de «manifestación» y «ser», ser fijada como una relación en el mundo; solamente cuando en ellas, trascendiendo sobre su determinación, es pensado el ser —el cual se revela positivamente para la decisión de la «existencia» pero que no se puede conquistar como conocimiento—, son medios de expresión del pensamiento metafísico. Como hipótesis mundana, el ser, en lugar de ser trascendencia, sólo sería un fundamento más o menos probable y perdería toda verdadera certidumbre. Sería objetivo y ya no necesitaría la libertad como órgano de cercioración. Cuando la hipótesis no cobra fortuitamente una significación para la investigación empírica y, por tanto, patentiza al tiempo su heterogeneidad esencial respecto a toda trascendencia, no es nada porque ni se conoce en ella la trascendencia ni por su virtud ésta se patentiza. La hipótesis mundana trata la trascendencia como un ser que supone existente, que se podría descubrir gracias a la historicidad del conocimiento. Con la norma de la falta de contradicción querrá demostrar lo que sólo puede ser preguntado y aprehendido desde la libertad del ser-sí-mismo. A tal procedimiento acompaña una incomprensión para toda la metafísica existencial de los milenios. Las tesis metafísicas que se presentan en la historia son tomadas extrínsecamente, investigadas respecto a su exactitud y falsedad con arreglo a las propias normas racionales, corregidas, modificadas e incorporadas a la propia construcción. Estos intentos complacen a una supuesta cientificidad, mientras que ofenden a la metafísica cumplida porque a ésta, sin la condición de la propia libertad y el propio peligro, no se la puede poseer por virtud de la pura teoría; secretamente se introduce acaso también una mítica que tiene legítima prosapia. Así, pues, lo que no es investigación orientadora en el mundo ni metafísica verdadera, no tiene contenido en ningún sentido.

2. Apropiación y presencia.—De manera completamente distinta procede una metafísica apropiadora que busca la trascendencia partiendo de la libertad. Esta metafísica no puede incurrir en

imaginársela de nuevo sino que ha de intentar desenterrar el lenguaje de la trascendencia conquistado por los milenios. Pero éste ha de apropiarse en la misma forma en que se apropia el propio presente, como actualidad verdadera. La metafísica es siempre la historia de la metafísica apropiada desde el propio presente y es, asimismo, el presente que se patentiza desde la historia de la metafísica. Y emanada de la tradición, se hinche por virtud de la «existencia» del individuo que llega a ser sí-mismo, cuando éste escucha el lenguaje del mundo inmensamente profundo y rico en donde ingresa todo ser que es esencial para él.

El criterio de veracidad respecto a la metafísica apropiadora es la amplitud con la que fué percibido lo empíricamente real y lo existencialmente posible, y desde la cual se hace propia la tradición histórica. Mientras que la metafísica profética se suele limitar a unas cuantas direcciones, la apropiante, con la conciencia de su limitación, está abierta a toda posibilidad. Mientras que la profética abandona el mundo en favor de un mero esquema del mundo y abandona las «existencias» en favor de su propio desarrollo violento y falto de comunicación, la apropiadora es producida constantemente de nuevo partiendo del saber del mundo y la comunicación existencial.

3. Métodos actuales.—La trascendencia es aquello que diariamente nos envuelve cuando nos enfrentamos con algo. La filosofía no puede proporcionar metafísica, pero sí despertarla y prestarle claridad.

Cuando, en el intento de expresar en una sistemática metódica el contenido metafísico, el presente histórico queda extraído del origen en *una esfera de relativa generalidad*, este pensamiento sólo conserva sentido por virtud de la vinculación con el origen y por virtud de los impulsos que de él parten; la medida y la crítica son posibles para él, decidiendo sólo desde ese punto de vista.

La filosofía, si no es más que un pensar metafísico sin la presencia real del origen, es *juego*. Este despliega posibilidades para la «existencia», prepara el terreno, pero, a fuer de sólo posible, está también en cuestión. Así, pues, lo que se aprehende como presente y sin comprometerse en este juego no puede ser confundido con la realidad de la «existencia» decisiva. El juego de la metafísica únicamente es serio en tanto tiene su fundamento en la busca de la «existencia» y capta su contenido como posibilidad para ella. Este juego surge de la seriedad de la incondicionalidad de la

«existencia» que en la existencia empírica llega a manifestarse. La mera seriedad de la existencia empírica, que se lanza para sus fines sobre las cosas empíricas, únicamente tiene que ver con lo causal, lo jurídico, lo palpable. Es, desde luego, impositiva objetivamente, pero su fundamento es efímero y en cada caso siempre evanescente; la seriedad existencial libertadora existe en el juego pensando objetivamente, pero su fundamento es incondicionado y al desaparecer se convierte en algo absoluto. Esta seriedad, por su parte, deja en suspenso toda objetividad en la seriedad material de la existencia empírica y en lo pensado por el filosofar.

El juego tiene relación con la *posibilidad*. Cierto es que la trascendencia es el ser que no puede ser transformado en posibilidad. Pero cuando por esta razón se trata de captar el fundamento que está sobre toda posibilidad, la forma en que es pensado es posibilidad. La posibilidad, como el medio del saber del mundo, es una posibilidad experimentada en el pensamiento de lo que también pudiera ser de otra manera; la posibilidad en la aclaración de la existencia es requerimiento a la libertad del sí-mismo; la posibilidad en la metafísica filosófica es el juego de procurar en forma objetiva, recordar, anticipar lo que solamente en la conciencia «histórica» y concreta del ser puede hacerse presente como la realidad sin posibilidad de la trascendencia.

El juego como capricho arbitrario sería futilidad infantil si no comprometiese por virtud de su relación con la posible «existencia». El hecho de que una vez hubo un momento en que fué realmente lenguaje actual o que pudiera llegar un momento semejante, constituye la veracidad de este juego. El hecho de que el juego como lenguaje declarativo de la trascendencia se ofrezca sin insistencia impertinente como una mera posibilidad es la condición de la autenticidad de la «existencia» individual que se aprehende a sí misma por virtud de su libertad, la cual, jugando, puede anticipar lo que hasta entonces no se anunciaba más que como lenguaje posible, aunque no percibirlo realmente como ser más que en el momento histórico.

Una sistemática de la metafísica en este sentido de juego se obtiene por los tres caminos del trascender:

1. Por encima del ser determinado mediante las categorías, trasciende el pensamiento desde lo determinado a lo indeterminable. Mientras que el pensamiento mediante las categorías quisiera dejar agotado todo ser con lo que puede determinarse categorial-

mente, conduciría a una absolutización de las distintas categorías o a reducirlo todo a una determinación de la trascendencia —es decir, a una ontología—, en esta *trascensión formal* quedaría abierto el camino a la trascendencia. La experiencia de la trascensión categorial es una trascensión originariamente filosófica. No es vacía, sino que está presente en el pensamiento como tal. En ella coinciden el pensar y la certidumbre metafísica.

2. Al ser de la «existencia», en lugar de contentarse consigo mismo, se le hace sensible la trascendencia a la vez con su ser-sí-mismo. En la aclaración de la «existencia», por tanto, no hubo que apartar la trascendencia; las objetividades metafísicas se adelantan para desarrollar las posibilidades de la «existencia». Que la trascendencia es y qué es, tiene que ser preguntado por la «existencia» como tal. La metafísica convierte expresamente en tema la *referencia existencial a la trascendencia*. Lo que se piensa no es la trascendencia misma sino cómo hace entrar a la posible «existencia» en su ser-sí-mismo.

3. Por encima de la realidad empírica aprehendida en la orientación intramundana y de la realidad de la libertad que en la aclaración de la existencia es llamada y requerimiento, trasciende el pensamiento, en tanto que éste sigue al *leer* todo ser como a un *escrito cifrado de la trascendencia*, como quiera que este escrito pueda ser descifrado por la «existencia». La lectura del escrito cifrado, o bien es la comprensión intelectual de la lectura como se realiza en el arte y la poesía o bien es la creación de un lenguaje filosófico, que por su parte quisiera descifrar mediante el pensamiento el ser como cifra. Aquí tiene su sentido la metafísica filosófica, la cual, en forma de figuras mundanas, no piensa éstas verdaderamente sino que en ellas enuncia a la trascendencia.

El *buscar* la trascendencia es estar en relación existencial con ella, la *presencia* de la trascendencia está en el escrito cifrado; el *espacio* para ambos lo deja libre la trascensión formal. Pero solamente desde la aclaración de la «existencia» reciben su importancia y peso en el filosofar tanto las experiencias formales del pensamiento como la lectura del escrito cifrado. Sin radicación en la «existencia» no serían más que vaguedades arbitrarias.

CAPITULO SEGUNDO

LA TRASCENSION FORMAL

Fracaso en pensar el ser.

Hegel: certeza sensible.

Para la orientación intramundana el ser era lo más evidente. Pero en cuanto preguntamos qué es el ser como ser, desapareció la evidencia.

El primer resultado fué que el ser no es lo mismo en todo lo que existe empíricamente y se puede pensar. *Para clasificar lo que existe según los modos del ser* sirven las *tablas de las categorías*. Cada categoría caracteriza una forma o género del ser, por ejemplo, ser-real, ser-valedero, sustancia, propiedad, cualidad, cantidad, materia, forma, vida, conciencia, etc. La afirmación de que algo es no tiene siempre la misma significación.

El segundo resultado fué que el *ser, desgarrado* al preguntar por él, no puede ser restaurado como *un* ser. El intento de preguntar por el ser en general, del cual todos los modos del ser fueron especies y configuraciones, no tiene ya respuesta. El ser se ha disuelto, y el desgarramiento del ser es el resultado perenne del pensamiento inmanente.

Puesto que en todo lo pensado y pensable sólo se aprehendió un modo del ser, en cada caso particular, la respuesta a la pregunta por el ser no puede ser dada por medio del conocimiento en el mundo, sino tan sólo por el camino de la aclaración trascendiente del ser, pero sin pretender un nuevo conocimiento de objetos.

Por esta razón ahora, partiendo de la inmanencia, como la multiplicidad del ser, el trascender es el intento de cerciorarse del ser verdadero, como *el ser uno y único*. Pero este ser no está en ninguna categoría. Partiendo de todo ser, que en cada caso queda especificado en las categorías, porque no hay una categoría inmanente común del ser, el fracaso en pensarlo lleva a la trascendencia como el ser uno. Puedo llamar a éste «lo que está sobre lo existente», cuando quiero expresar que toda categoría del ser le es inadecuada y por esta razón se degrada en una inmanencia par-

ticular. Puedo llamarle también «lo que no existe» si quiero expresar que no está en ninguna categoría que signifique un ser.

La transcensión formal se dirige al ser mismo. La pregunta por él, planteada en cada grado del filosofar, llega aquí a su fin, pero no a su respuesta. En lugar de la adecuación racional entre pregunta y respuesta, que en este caso es absolutamente imposible, no queda posible para el filosofar más que la adecuación existencial que llena, pero siempre en el presente de cada caso, los pensamientos todavía objetivamente vacíos.

PRINCIPIOS DE LA TRANSCENSION FORMAL

1. Transcensión de lo pensable a lo impensable.—Las formas generales de lo pensable son las categorías. Incluso el ser, en el sentido de lo absoluto que es en sí, lo pienso, por virtud del pensamiento como tal, irremediablemente en categorías. Pero entonces lo tengo como un objeto determinado en el mundo, diferente de otros, pero ya no como aquello que yo mentaba.

Si después de esta experiencia intento no pensar lo absoluto, tampoco lo consigo. Si he pensado una vez lo que el ser no es, no puedo dejar de pensar en el ser mismo; al pensar lo no absoluto rozo indirectamente el ser de lo absoluto. En el pensamiento hay, por así decir, dondequiera un lugar donde algo es puesto precisamente como absoluto, por el hecho de que no puedo existir empíricamente pensando sin que se me manifieste lo absoluto, sea porque se haga absoluto algo particular, sin que yo quiera, sea en la incondicionalidad consciente nacida de la propia libertad del ser-sí-mismo. En la fluencia sin fin de lo que existe busco inevitablemente el ser y lo aprehendo en forma verdadera o engañosa.

Así, pues, ni puedo pensar todavía este ser absoluto ni puedo dejar de querer pensarlo. Este ser es trascendencia, porque no le puedo asir, sino que tengo que trascender a él mediante un pensar que se termina en el no poder pensar.

El pensamiento, que por esta razón no puede asir la trascendencia como pensada, tiene, por el contrario, que volver a anular en el pensamiento lo pensado. Esto acontece al trascender de lo pensable a lo impensable.

En el mundo espacial es inútil buscar un lugar donde pueda

Anulación del pensamiento.

estar la divinidad; en el mundo pensable es inútil buscar algo pensado que no sea un objeto particular en el mundo.

En el mundo de lo visible y pensable no hay conclusión y el pensamiento no se deja ligar a él. Por el contrario, marcha de objeto en objeto; pero no concibe como existiendo por sí ni a sí mismo ni al mundo, sino que pregunta: ¿de dónde vengo yo mismo? Esta pregunta trascendiente no encuentra, sin embargo, ningún pensamiento sensato por respuesta, puesto que todo lo pensable inmediatamente pertenece de nuevo al mundo sobre el cual debe trascender. Sólo al anularse a sí mismo puede ejecutar el pensamiento su último paso trascendiente. Entonces concibe este pensamiento: *Se puede pensar que hay lo que no se puede pensar.* Esta es la manera de expresar la marcha de un pensamiento que, cuando la realiza, deja de ser inmediatamente pensamiento. El pensamiento se pone un límite que no puede sobrepasar y que, precisamente porque, sin embargo, lo piensa, reclama sobrepasarlo.

Si, en vista de la trascendencia, se convierte en pasión del pensamiento anularse a sí mismo, esta pasión, sin embargo, ase inexorablemente lo que realmente es pensable para no hacer más que fracasar verdadera y necesariamente por el camino del pensamiento. Pues la «existencia» empuja hacia la claridad del pensamiento en el cual se comprende a sí misma; no se abandona a la falta de pensamiento en la inercia del mero sentimiento que nunca puede trascender verdaderamente, ni incurre en el «sacrificio dell intelleto», en el cual el pensamiento no se anula por virtud del trascender, sino que cesa en general.

El resultado de tal trascender como tesis formulable consiste en la negación. Todo lo pensable es rechazado por la trascendencia como sin valor. La trascendencia no puede ser determinada por ningún predicado, ni representada como un objeto, ni pensada en ninguna conclusión, pero todas las categorías son utilizables negativamente para decir que la trascendencia no es cantidad ni cualidad, ni relación ni fundamento, ni una ni múltiple, ni ser ni la nada, etc.

Este rebasamiento de todo, incluso de la inmanencia más sublime, no es evidente en modo alguno. Cuesta un enorme esfuerzo evitar la fijación de la trascendencia en alguna figura dentro del mundo, cuanto más que la figura como forma pasajera para la manifestación de la trascendencia es inevitable. Perseguir la mundanización de la trascendencia por todos los escondrijos es

una tarea que nunca se termina y que ha de repetirse constantemente. La transcensión por el pensamiento cobra aquí su profundidad por virtud de la negación.

La trascendencia está más allá de toda forma. La idea filosófica de Dios, que se cerciora al fracasar el pensamiento, concibe el «quod» de la divinidad, pero no el «quid». El pensamiento al fracasar crea el ámbito que, por la «existencia» «histórica» y en la lectura de las cifras de la realidad empírica, puede encontrar su impleción siempre «histórica» a su vez; aclara la certidumbre de la trascendencia que no se obtiene realmente tan sólo por virtud del pensamiento como tal, pero no por eso proporciona ninguna realización de su esencia. De aquí la endeblez que tiene esa idea de Dios para la sensibilidad y la razón, y su fuerza para la «existencia». Así no se puede encontrar un Dios personal con su cólera y su misericordia; la vida de oración como conducta religiosa no tiene importancia; ni tiene consistencia ninguna intuición sensible de la divinidad en los símbolos creídos.

2. Dialéctica del pensamiento trascendiente.—El pensamiento trascendiente, que se quisiera cerciorar del ser de la trascendencia, no haría más que ejecutar como pensar un no pensar. Se mantiene en esta dialéctica en tanto es verdadero y ni pone el ser de Dios en algo pensado en la inmanencia, ni sin pensamiento se extravía en el mero sentimiento de un ser. Es un constante pasar del pensar al no poder pensar que ha de repetirse incesantemente; no sólo es trascender de algo pensado a lo impensable, sino en este trascender el pensar que se anula a sí mismo: un pensar que se esclarece porque no piensa algo y, sin embargo, no piensa una nada. Esta dialéctica que se anula a sí misma es un pensar específico, que no me dice nada —en cuanto que para mí la objetividad y la intuición son únicamente la condición para que algo tenga sentido—, pero que es esencial para la aclaración de mi conciencia filosófica del ser.

Esta dialéctica, reducida metódicamente a pura forma, pudiera tratar de establecer algo análogo a las categorías: categorías en sí mismas contradictorias, y por tanto que se anularían unas a otras. Pero no hay más categorías que las de la inmanencia. Se tiene que pensar con ellas aquel pensamiento trascendiente o no pensar en absoluto. Los *métodos* de trascender sobre sí mismo, mediante las categorías, son los siguientes:

Se *absolutiza* una categoría particular, pensando en cada caso

por un momento objetivamente la trascendencia en ella (por ejemplo, la necesidad del ser). Este pensar se entiende como *analógico*, y la categoría toma de ese modo su peculiaridad (por ejemplo, esa necesidad no es causal ni lógica). Ese pensar no es un simple juego formal del pensamiento, sino que tiene contenido por virtud de una *reverberación* emanada de la «existencia», la cual profundiza la categoría particular en un sentido que de un modo puramente objetivo no le corresponde (por ejemplo, la paz de la necesidad). Así también, en otro ejemplo, la categoría de fundamento se convierte en mi oscuro fundamento dentro de mí mismo y, trascendiendo, en el fundamento del ser en el ser. De esta manera, todas las categorías permiten que se las considere como momentos en la forma de la conciencia de la «existencia». El intento de una construcción sistemática de las categorías partiendo del *yo* en la filosofía del idealismo alemán es un reflejo de esta relación. Pero tanto la analogía como la reverberación de la «existencia» que en las categorías intentan asir la trascendencia, modifican el sentido de las categorías. Su determinación cualitativa, su particularidad, de la cual se ha partido, se convierte en algo así como en una realidad en la «existencia» y la trascendencia, de tal suerte que la trascendencia formal rebasa la forma lógica, pero entonces las categorías determinadas quedan anuladas al transformarse en una significación indeterminada como último fundamento y raíz de todo, la cual obliga a deshacer toda realización pensada. Por tal razón se puede formular la primera dialéctica de este pensamiento de la manera siguiente: Cualquier categoría que se aplica al pensar la trascendencia, *como categoría determinada, es inaplicable, pero al hacerse finalmente indeterminada ya no es pensable.*

Una segunda dialéctica es esta: Puesto que la categoría, pensada como objetiva, sigue siendo la categoría determinada, y como tal no es más que una falsa absolutización, tiene que tomar una forma en la cual una *contradicción* interna anula lo dicho (por ejemplo, «la nada es el ser») o la *tautología* lo deja en nada (por ejemplo, «lo verdadero es lo verdadero»). La contradicción se produce porque las categorías opuestas se ponen como idénticas *(coincidentia oppositorum).* La tautología determina la trascendencia expresada en una categoría por virtud de la misma categoría, de suerte que la particularidad de la categoría no es más que manifestación y subsiste la identidad del ser consigo mismo.

Una tercera dialéctica deja que las *categorías*, todas las cuales poseen su determinación relativamente a otras, sean *incondicionadas* en la forma, de suerte que por sí mismas *lleguen a ser* determinadas. Entonces se relacionan en vez de con las otras consigo mismas, por tanto se quedan propiamente sin sentido, pero hablan para el pensamiento trascendiente porque son expresión para el pensar de un no-pensar (por ejemplo, la causa de sí mismo (*causa sui*), el ser del ser).

3. Trascender sobre el sujeto y el objeto.—El ser, que yo aprehendo, es un ser determinado. Si pregunto por su fundamento, encuentro otro ser. Si pregunto por su ser-qué, se presenta junto a él, para la comparación, otro ser. Siempre es un ser entre otros en el mundo.

Pero si trato de considerar en mi pensamiento el universo como ser en general, que no tiene nada fuera de sí, entonces fracaso. Yo puedo ciertamente abarcar en conjunto el ser diciendo «todo el ser». Pero esto no es más que hablar del ser como la suma del ser empírico y del ser-pensado, que, sin que pueda cerrarse, se deshace en lo sinfinito, que, por tanto, nunca puedo abarcar recorriéndolo ni tener ante los ojos como terminado. Aun cuando esto fuera posible, sería el ser que no puedo pensar como un ser-en-sí, porque existe como un *ser-objeto para un sujeto*. Cómo es en sí, sigue siendo impenetrable.

Si supongo que el ser pensado es un *ser-sujeto*, entonces el sujeto *se sub-pone a sí mismo* como sujeto en general. Mientras que un objeto no se puede sub-poner a sí mismo, el sujeto al cual se le sub-pone algo distinto, se convierte por ello en objeto. O inversamente: si convierte el sujeto en objeto entonces puedo preguntar por su fundamento, es decir, sub-ponerle algo. Pero entonces es un sujeto, en cuanto así pregunta, que se sub-pone a sí mismo.

Como verdaderamente incondicionado, el sujeto es *ser en tanto que libertad*, verdaderamente presente como «existencia» en la conciencia de sí mismo, que se encuentra actuando en su objetividad, pero que no se puede deducir del ser como ser-objeto, ni tampoco éste de él.

Si trato de acercarme al ser, no estoy, por eso, en él ni cuando pienso todo ser en el sentido de ser-objeto ni cuando pienso el ser-sujeto, ni tampoco cuando me dirijo al sujeto existencial como ser de la libertad, ni cuando yo reuno extrínsecamente el ser como cosa consistente y el ser como libertad (pues no tienen algo real-

3 esferas de categorías: objetividad, realidad, libertad

mente común que yo pueda pensar como idéntico). *El ser, que debe abarcar todo ser, es trascendente.*

Si tratara, no sólo de trascender al ser, sino pensarlo plenamente, tendría que pensarlo como un ser al que no se contrapone ningún otro ser, un ser que se sub-ponga a sí mismo, que como sujeto es libre y, sin embargo, se hace objeto. Pero yo no puedo ejecutar realmente este pensamiento. Pues lo que no tiene nada fuera de sí, no es para mí objeto; lo que se sub-pone a sí mismo no puede ser para mí nada determinado y determinable; lo que es libre no está ahí; lo que se hace objeto no es como objeto nada más que lo que ya era como poder-llegar-a-ser-objeto.

4. El trascender guiado por las categorías de tres esferas.—Si pretendo pensar el ser transcendente, lo aprehendo irremediablemente en una forma determinada, pues la trescensión a lo impensable esá vinculada a su expresión en categorías particulares en cada caso. Las expresiones son de una diversidad tan grande como las categorías, las cuales yo, repitiendo en ellas la misma dialéctica en una forma peculiar en cada caso, tengo que recorrer para llevar mi pensamiento hasta el abismo del ser como el abismo de lo no pensable. Así, pues, una ordenación de tales pensamientos podrá enlazarse con una ordenación de las categorías. Diferenciamos tres esferas de categorías: de la objetividad en general, de la realidad, y de la libertad.

Si me coloco en el mundo de la *objetividad* puedo preguntar: ¿por qué hay en general objetos para el sujeto? ¿De dónde proviene la escisión? ¿Por qué hay estas formas de objetividad y sólo éstas? Los ensayos de una lógica metafísica que deducía necesariamente todas las categorías a partir de un principio, querían responder a estas preguntas trascendiendo.

Si me sitúo ante la *realidad* y la pienso como el universo, entonces puedo preguntar: ¿por qué, en definitiva, hay algo? ¿Por qué no nada? Las leyendas míticas acerca de acontecimientos en la trascendencia anterior a todo tiempo pretenden responder con la alegoría a estas preguntas, las cuales no pueden ser auténticamente pensadas sin trascender previamente.

Si me sitúo en la conciencia de mi *libertad*, puedo, a condición de evitar sus objetivaciones, llegar al punto donde la conciencia es que yo realmente no me he creado a mí mismo; donde yo soy yo mismo verdaderamente, no soy solamente yo mismo. La pre-

gunta de dónde provengo lleva al fundamento, a donde yo, por así decir, hubiera tenido que estar en la creación para dar un recuerdo como respuesta.

Si trasciendo sobre la objetividad, sobre la realidad y sobre la libertad al ser, en el cual tales preguntas naufragan, entonces tengo que dejar de pensar mediante un acto de pensamiento o bien si, no obstante, pienso de nuevo el ser de la trascendencia en un ser-Dios objetivado, entonces no hago en él más que volver en forma intensificada al mismo abismo de que me habla Kant: «No se puede evitar, pero tampoco soportar, la idea de que un ser, que nos representamos tan bien como el sumo entre todos los posibles, se diga a sí mismo: yo vengo de la eternidad a la eternidad, fuera de mí no hay nada, excepto lo que es algo, simplemente por mi voluntad; pero entonces, ¿de dónde vengo yo? Aquí todo se hunde bajo nosotros...»

En el pensamiento que trasciende el ser tengo que fracasar realmente o, en otro caso, establezco en lo sinfinito aquella serie en la que no hago más que continuar en una aparente trascendencia lo que yo en las cosas del mundo hago con razón: preguntar hacia dónde voy, preguntar por la determinación del ser y por el fundamento.

Las contraposiciones del ser como sujeto y objeto, del ser como ser-pensado y ser como ser-real, del ser como libertad y ser como consistencia, etc., insalvables en el mundo, que tampoco mi pensamiento puede abarcar en un pensamiento como unidad posible, tienen que ser superadas para llegar al ser en el cual toda pregunta cesa, y, sin embargo, no pueden ser realmente superadas. Este límite del pensamiento es, como fracaso del pensar, la trascensión formal. La necesidad de procurar estos pensamientos es tan insoslayable como la imposibilidad de quedarse con ellos en lo pensable.

El carácter específico de la transcensión formal por las categorías se muestra en una interminable multitud de posibles variaciones que repercuten unas en otras como fracaso del pensamiento, cuya vivificación sólo brota porque el interés existencial por el ser usurpa el suyo.

Ser y Nada.

EL TRASCENDER EN LAS CATEGORIAS DE LO OBJETIVO EN GENERAL

1. SER Y NADA.—Yo pienso el ser que ya no está como un ser determinado en una categoría. Entonces, en esta indeterminación no pienso de hecho nada.

Si quiero pensar algo, tengo que pensar algo determinado. El ser, como ser determinado, es un ser-pensado. El ser, como trascendente, es, en tanto que impensable e indeterminable, nada.

Yo no podría pensar la nada más que mediante el no-pensar. Si yo pienso la nada, es de tal suerte, que yo pienso *algo* como el correlato a la nada.

Pues la nada es, en primer lugar, la nada determinada en el sentido de ser la nada de un algo determinado, cuyo no-ser debe significar. Pero, además, hay aquella nada cuyo correlato sería *el ser en absoluto*. Pero este ser, comparado al pensar algo como un ser determinado, es a su vez no-pensado y, en cuanto tal, nada; sin embargo, pensado formalmente como ser, aunque indeterminado por entero, sólo se tiene ante aquella nada que fuera *en absoluto nada.*

Al realizar este pensamiento experimento de qué modo pienso la nada. Si pienso el no-ser de algo pensando este algo, entonces no puedo pensar el no ser en sentido absoluto ni siquiera de esta manera indirecta, porque no puedo pensar positivamente el ser como ser en absoluto.

Si trasciendo en el pensamiento de la nada absoluta, esta nada toma una significación contraria:

La nada es, unas veces, *de hecho, nada.* Yo salgo del mundo, pierdo, por así decir, el aire de la existencia empírica, caigo en la nada.

La nada es, después, *el verdadero ser en tanto que es el no-ser de todo algo determinado*, Pues cuando trasciendo de la realidad empírica al ser, éste sólo se puede afirmar frente a la realidad empírica que no lo es. El ser en absoluto es siempre de nuevo un no-ser de algo determinado. Si la nada del ser era absolutamente nada, entonces el no-ser de todo lo determinado es precisamente el todo como verdadero ser.

Hacía éste se avanza trascendiendo en dos pasos:

En el *primer paso*, la nada, en sentido del no-ser de todo lo

Nada: no ser de lo determinado
Plenitud indeterminada.

determinado, es la superabundancia, la inmensidad del verdadero ser. Ser y nada se hacen idénticos. La nada es la plenitud indeterminada.

En el *segundo paso*, me asomo al abismo de la nada en el sentido de no-ser absoluto. Intento pensar que no hubiera, en general, ningún ser, ni realidad empírica ni verdadero ser; y me doy cuenta de que pensarlo no sólo es imposible, sino que en la tentativa de pensarlo, brota la certidumbre de la imposibilidad del no-ser absoluto; la nada absoluta sólo puede ser por virtud de la posibilidad del ser, y ya esta posibilidad es el ser, ante el cual enmudezco por razón de mi fracaso al intentar pensar la nada absoluta. Puedo, ciertamente, hacer abstracción de toda realidad empírica, pero de ese modo no también del ser. Es el ser todavía indeterminado por completo que, en verdad, es nada, pero existe como la indefinida plenitud de la posibilidad. En el silencio me quedo cierto y seguro, de manera única, de la imposibilidad del no-ser absoluto.

La doble significación de la nada —como identidad del ser y de la nada y como nada absoluta— puede ser formulada contrapuestamente como *sobre-ser* y como *no-ser*.

Ambos son alcanzados por el pensamiento que, al transformarse en *no-poder-pensar*, trasciende como pensamiento, en cuanto que se anula. Pero no se alcanzan en la pasividad de un simple estar dispuesto que no pone en modo alguno en marcha el pensamiento y, por tanto, tampoco experimenta su fracaso, sino que con un confuso pensamiento fijador se aferra a la nada como si la hubiera. Al pensar el ser como la nada se desarrolla la dialéctica del pensamiento como *no-poder pensar*, que, sin embargo, es esclarecedor y que, al no pensar algo, tampoco no piensa nada sino la Nada que, o bien no existe en absoluto o bien es sobre-existente.

La doble significación de la nada puede sernos *expresada de modo contrapuesto* en la situación de la existencia empírica.

Si al trascender se me convierte la Nada en la *Nada de todo ser determinado y particular*, entonces se me convierte al mismo tiempo como el inmenso sobre-ser en «signum» de indefinido cumplimiento. La nada se convierte en trascendencia, la pasión de la nada en voluntad del verdadero ser. Al materializarse, por virtud de la existencia empírica y la acción en la realidad del mundo, esta pasión es expresión del impulso a dejar de ser en la paz de la eternidad. Pero como quiera que en la existencia empírica la ma-

nifestación de esta trascendencia sólo puede ser aprehendida como la nada de algo, la plenitud de la nada trascendente está ligada a la plenitud de la existencia empírica existencial en el mundo que en ella se ha anulado. Pero la nada existe, aunque de una manera singular. No existe como palabra formulada, ni como algo que se presenta en el mundo ni tampoco como totalidad del mundo, sino que existe porque el ser como trascendencia es la plenitud en el retroceso desde el mundo, pero conservando la existencia empírica del mundo, en tanto que negada.

Si, por el contrario, trascendiendo se me convierte la nada en el *no-ser absoluto*, entonces sólo es propiamente nada. Si no puedo pensar la nada como ser del sobre-ser a causa de su inmensidad, tampoco puedo pensar este no-ser porque en absoluto es nada. Frente a la nada como sobre-ser, este no-pensar es la exaltación de mi ser trascendiente; frente a la nada como no-ser absoluto este no-pensar es el espanto ante el posible abismo trascendente. Si entonces penetro en la nada para desaparecer en tanto que finitud en función de la autenticidad, entonces caigo en la nada y me desvanezco en absoluto. La «nada» es el ser verdadero o el no-ser espantoso.

Entre la nada como sobre-ser y la nada como no-ser, está la realidad empírica del ser determinado en las categorías. En él todo es equívoco. Partiendo de él la mirada percibe como su trascendencia el verdadero ser; pero partiendo de él también se abre el abismo trascendente de la verdadera nada.

2. Unidad y dualidad.—Lógicamente es imposible pensar algo como lo uno sin pensar al mismo tiempo con él otra cosa. Constituye la esencia inexorable de lo pensable presentarse en dualidades. Aun lo que yo quisiera poner como lo uno en absoluto, en cuanto pensado, queda inmediatamente vinculado a otra cosa: el ser lleva a preguntar por qué es y no no es; supone siempre el poder-ser. El comienzo de la existencia empírica consciente no puede ser pensado como un comienzo absoluto pues como conciencia supone inmediatamente en alguna forma un pasado del cual procede. La revelación ilumina una oscuridad preexistente. Incluso la divinidad, en cuanto pensada, existiría inmediatamente con el fundamento de su existencia; como dijo Schelling, supone la Naturaleza dentro de sí. Igual que el ser no se puede pensar como sencillo e inmediato, tampoco se puede pensar así la conciencia, ni la revelación, ni tampoco la divinidad sencilla, simple.

El ser como lo puramente uno no existe tampoco. El ser es para otro y en lo otro. Así, pues, hemos de pensarlo como ser en la realidad empírica aclarándolo mediante contraposiciones. Platón lo ha hecho en el «Parménides» en la forma más abstracta en lo uno y lo múltiple; ni hay lo uno ni lo múltiple; sino que, todo es por virtud de su contrario; lo uno, en cuanto enlaza lo múltiple, lo múltiple en tanto que hay lo uno; después, la filosofía de Schelling y Hegel ha mostrado que nada puede existir simplemente por sí. Algo que fuera meramente ello mismo, no podría patentizarse. No sería propiamente. Es ello mismo tan sólo por virtud de algo que no es ello mismo. El que esta contraposición sea concebida como forma lógica de lo pensable o como dolor de lo negativo en toda realidad empírica que no permite realizar la unidad o como la necesidad de la duplicación para patentizarse —todas éstas no son más que formas distintas del mismo no-ser de la unidad en absoluto.

La verdadera forma de la unidad estriba en el llegar a ser sí mismo. Yo me experimento como uno y al mismo tiempo no como uno; pues en la conciencia formal del yo estoy frente a mí mismo. Pero como verdadero mí-mismo, yo me tengo como mi oscuro fundamento como en claro presente en el cual yo dentro de mí mismo supero el fundamento. Esta duplicidad en la unidad no tiene comparación posible. Es un estar en sí, mientras que toda otra escisión es un estar fuera lo uno de lo otro, como también cuando yo mismo dejo aflojarse en mí este vínculo y me convierto en mero fundamento del ser-así o en la mera claridad de un yo vacío, se habla de estar fuera de sí. La unidad del sí-mismo, que sólo existe en dualidad, es lo comprensible, que tiene lo incomprensible, no como límite sino como propio origen. Lo extraño al sentido, modificado por la traducción en su sentido, queda incluído en una conexión espiritual; mi ser y mi querer, la necesidad de que yo sea así, y la libertad, que es responsable de este ser, quedan unidos sin que por eso se anule la dualidad. Aquí no hay polaridad en un plano sino la indisolubilidad de lo que, sin embargo, es heterogéneo de aquella manera singular que constituye la esencia del llegar a ser sí mismo.

La *unidad pura*, impensable en sí, no obstante pensada formalmente sin cumplir su pensamiento, sería lo absolutamente inconsciente, que no se sabría a sí mismo, un ser que no es porque no es para sí ni para otro.

Pero la dualidad no anula la unidad; como pura dualidad sin unidad alguna, sería impensable a su vez incluso para sí misma. Pensada realmente sería la absoluta destrucción.

En contraposición a la desintegración en una escisión inconexa, todo lo que es sí-mismo aspira a la unidad como proceso y como sentido. En contraposición a la muerte en la perfección de lo que sólo es uno, aspira a la dualidad, por virtud de la cual se patentiza, como a la dolorosa experiencia por la cual únicamente se hace ser en la realidad empírica.

Si *trasciendo* sobre la unidad y la dualidad, encuentro la impensable identidad de ambas, lo mismo si busco la trascendencia sobre la unidad que sobre la dualidad.

Unidad es el ser sin lo otro, lo absoluto Uno, que ni es la categoría de la unidad, ni lo uno frente a lo otro de la materia, ni número, sino lo no pensable (de aquí que Plotino la llamase tanto μή ὄν como, por el otro lado, la materia) que está antes de todo pensar y de todo lo pensable, porque está sobre él y es su fundamento. Esta unidad de la trascendencia no es la sencilla unidad que no hay en absoluto, sino, en la forma de pensar esto que no existe, el ser aprehendido en el no-pensar y que se busca en la realidad empírica. La unidad del ser-sí-mismo y lo uno, al que en la manifestación se aprehende exclusivamente como la forma de lo verdadero, son sus símbolos más inmediatos en la existencia empírica, pero no son ese ser mismo. Lo que está escindido y disperso en la realidad empírica que la inteligencia únicamente puede concebir en su separación, en cambio, en la trascensión filosófica se hace presente con la conciencia de su unidad, precisamente por virtud del fracaso del pensamiento.

La *dualidad* es el ser, cuando yo trasciendo hasta él en la lucha. El ser de la trascendencia no es *sólo* el ser sino el ser y su otro; lo otro son las tinieblas, el fundamento, la materia, la nada. Cuando el dolor de la dualidad es el punto de partida y yo, en la lucha entre el bien y el mal, tomo partido, por así decir, por uno de los lados, veo el verdadero ser como el que tiene que ser decidido en la lucha. El trascender representado sensiblemente habla de un combate entre los dioses, entre Dios y el diablo. Pero si la unidad conserva la prioridad, entonces o bien la dualidad no es ningún ser verdadero como ser eterno, de suerte que la lucha acaba con la aniquilación y el restablecimiento en el reino de la divinidad o bien la dualidad es, como lucha, tan sólo voluntad y

permiso de la divinidad que como verdadera unidad lo domina todo.

Unidad y dualidad, en cuanto pensables, no son la trascendencia. Como trascendencia ya no se las puede pensar más que por virtud de sus símbolos, los cuales son unidad y dualidad relativas en su manifestación. En la trascendencia *unidad y dualidad son la misma cosa*: «Y todo esfuerzo, toda lucha es la eterna paz en Dios el Señor».

3. Forma y materia.—Esta relación abarca desde la relación entre la forma de la estatua y el material del mármol hasta la relación entre la forma de las categorías y el material de la intuición que las llena en múltiples modificaciones.

Esta relación, más allá de su carácter lógico, se carga con una *reverberación de la posible «existencia»*, la cual se contrapone al material teniendo conciencia de la profundidad e insondabilidad de éste, después de su falta de forma y, al fin, de su caos y su resistencia a la forma; y del mismo modo se contrapone a la forma aún teniendo plena conciencia de la claridad de ésta, de la belleza de su figura, de su ordenación y racionalidad; después, de su rigidez y, al fin, de su superficialidad sin trasfondo. Frente al material se tiene una conciencia de ser regalado y seducido; después del abandono y la entrega, pero tanto a lo divino inconcebible que hay en lo falto de ley como al poder destructor y degradante de la materia.

El ser trasciende la contraposición de forma y materia. Mientras que en todo lo que se puede pensar como realidad empírica su unidad se nos presenta como su mútua vinculación, el camino de la transcensión pasa al principio sobre la radical escisión *en pura forma y pura materia* —sin alcanzarlas— para pensar después, en el no-poder-pensar, la trascendencia, no ya como mera copertenencia y solidaridad de ambas sino como su *identidad*.

Si se *anula* la *equivocidad* de la reverberación existencial, y la materia se convierte en lo malo y la forma en lo bueno, entonces busca un trascender en esta escisión, al absolutizar los dos lados, lo que no es y lo que sobre-es, la caída en la nada y la ascensión al verdadero ser. La materia se convierte en la nada inesencial, y las formas llenan como formas puras las regiones supracelestes; la realidad empírica es el producto complejo de su mezcla. Pero esta univocidad se compra al precio de una degradación de la materia, a la que se priva de su profundidad y su posibilidad. Mundo

y vida se hacen más armoniosos y más transparentes que en la equivocidad, pero también más pálidos y sin heroismo. Este saber que anula el riesgo, se convierte en una filosofía de la tranquilización, la cual muestra como el único verdadero camino para todos el que lleva hacia las formas.

Si, no obstante, la forma y la materia son establecidos de suerte que *ambos* sean valiosos tanto *negativa como positivamente* y ambos señalan el buen camino y el falso camino, entonces un transcender busca, por encima de ambos caminos, aquella *impensable identidad* de la trascendencia, en la cual lo que estaba escindido y aún en su conexión seguía dividido, se convierte en Uno, de suerte que lo que es verdaderamente forma se hace materia y lo que propiamente es materia se hace forma, y forma y materia son la misma cosa.

4. Posibilidad, realidad, necesidad, casualidad.—En el mundo hay que diferenciar lo pensable como *lo posible* de lo percibido como *lo real.* La realidad empírica, en cuanto conocida, se convierte en posibilidad; como meramente percibida no es todavía concebida como posible, sino aún como indeterminada. Todo ser, como ser determinado, exige la pregunta por su posibilidad. Posibilidad y realidad están referidas la una a la otra.

La categoría de la posibilidad tiene, *a diferencia de lo imposible,* tres variantes: O bien lo posible es lo posible *lógicamente* en contraposición con lo imposible porque es contradictorio, o bien es lo *real posible* conforme a las *categorías* del ser-real objetivo en contraposición con lo imposible, porque en las categorías de la realidad no hay lo que se va haciendo objetivo. O es lo *real posible* en el sentido de que existen empíricamente *fuerzas* y *condiciones* para ello, en contraposición con lo que es imposible a causa de que no hay empíricamente tales fuerzas y condiciones. Lo que es real es también posible, pero no todo lo posible es real también.

Aunque una categoría sólo tiene sentido inmanente con referencia a un determinado contenido del ser, yo trasciendo con ella cuando la refiero a la totalidad o al todo del ser; en el caso de la categoría de posibilidad de los modos siguientes:

a) Pregunto por la *posibilidad del ser* en el sentido de Kant: ¿Cómo es posible en general la experiencia de lo objetivo? ¿Cómo es posible la unidad sistemática de esta experiencia? ¿Cómo es posible la acción autónoma? ¿Cómo es posible la percepción de

lo bello? ¿Cómo son posibles los seres vivientes? Estas preguntas son trascendientes porque no pretenden concebir un ser determinado partiendo de otro ser, sino que en cada caso quisieran concebir en los límites de la existencia empírica esta misma existencia partiendo de principios que no pertenecen a la existencia empírica como objetos del conocimiento. La respectiva *posibilidad trascendental* no es la lógica ni una de las dos posibilidades reales. Como posibilidad ya no es la categoría de la posibilidad. Por el contrario, trascendiendo en la categoría de la posibilidad, se piensa una conexión en la totalidad de la realidad empírica en analogía con algo objetivo en el mundo. Por virtud de estos pensamientos no se aprehende en la posibilidad ningún ser absoluto, sino que se aclara un aspecto de nuestra existencia empírica en general y con ello, en cada caso de manera específica, el carácter fenoménico de la realidad empírica. De aquí que toda pregunta por la posibilidad confina y tropieza en las respuestas de Kant con lo suprasensible, como la cosa en sí, como la objetividad de la idea, como el carácter inteligible, como el suprasensible sustrato de la humanidad, como la unidad del origen de la legalidad mecánica y teleológica en la realidad empírica de la vida. Pero en el trascender kantiano, que se detiene en los límites, no se aprehende lo suprasensible mismo, sino que por virtud de la transcensión en el pensamiento de la posibilidad se esclarece el carácter fenoménico de la realidad empírica como expresión de la certidumbre del propio ser juntamente con la forma de nuestra existencia empírica.

En este trascender se da un círculo a causa de que *con una categoría* (la posibilidad) *pretendo pensar la condición de todas las categorías.* Yo tengo que hacer que la posibilidad deje de ser una categoría determinada, y entonces cesa mi pensamiento determinado. O bien tengo que hacer que la posibilidad se convierta de nuevo en la categoría determinada, y entonces ya no trasciendo al límite de toda realidad empírica sino que estoy de nuevo en ésta.

b) La pregunta por la *posibilidad del ser* puede, en segundo lugar, ser formulada *trascendiendo del ser mismo:* ¿Cómo es posible el ser? Pero el ser, como ser absoluto, no puede tener nada fuera de sí. Por tanto, el ser no puede dejarse preceder por la posibilidad. Por esta razón yo, trascendiendo, pongo la posibilidad en el ser mismo. Pero de este modo no sólo lo escindo, sino que yo también estoy de nuevo inmediatamente en la realidad empírica y he

perdido el ser. O bien yo, trascendiendo concibo lo posible y lo real en el ser como idéntico; entonces, el ser absoluto no puede dejar separado lo que nosotros, pensando en el mundo, tenemos que separar: lo que en el ser absoluto es posible es, en sí, también real. En el hecho de que lo que es real es también posible, este «también» no constituye para pensarlo ninguna dificultad, pero que lo que es posible sea también siempre real, está excluído para nosotros en la realidad empírica. Si, pues, queremos realizar estos pensamientos trascendiendo, no nos podemos detener en el «también», no podemos pensar, por ejemplo, que todo lo que es posible tiene en el espacio infinito también algún lugar, que todo lo posible tendría que ser real en algún lado porque tiene a su disposición todo el espacio infinito. Por tanto, mantenemos la escisión, hablamos del ser particular, aun cuando de un ser que aumenta indefinidamente, no hemos alcanzado en absoluto la trascendencia sino que, de hecho, hemos quedado en la realidad empírica. Unicamente penetramos en la trascendencia por virtud del irrealizable pensamiento de la *identidad de posibilidad y realidad*, la cual enlaza lo contrapuesto de tal manera que queda excluída una escisión. Yo, en el no-poder-pensar esta identidad, pienso el ser como el origen, en el cual lo posible y lo real no son separables sino que el uno es el otro. Entonces posibilidad y realidad ya no son lo que son como categorías en la realidad empírica sino símbolos por virtud de cuya identidad el ser resplandece. Si este trascender está presente, entonces es inútil una reflexión sobre la elección entre las varias formas posibles del ser como mundos. Entonces no puede decirse que también sería posible lo otro. Pues el ser es realidad, la cual para el conocimiento no puede ser transformada de nuevo en posibilidad como la realidad empírica.

El hecho de que en la existencia empírica lo posible se haga real depende del *azar*, sea que yo conciba éste como cadenas causales que se entrecruzan en el espacio, sea que lo comprenda como acto de un capricho. Frente a ambos, es *necesario* lo que no puede ser de otro modo. Aquel ser trascendente, en el cual el ser-posible y el ser-real son idénticos, es, por esta razón, también ser necesario. El pensamiento del ser absolutamente necesario parece como la respuesta al asombro de que hay, en general, ser. Pero este pensamiento trascendiente utiliza la categoría de la necesidad también en tal forma que la modifica y anula:

En el pensamiento determinado por categorías es necesario lo

que por virtud de otra cosa tiene que existir conforme a las reglas del fundamento (fundamento causal o fundamento epistemológico). El ser fortuito de lo real es en sí tan sólo posible, pero es necesario por virtud de la causalidad de un otro bajo condiciones dadas. Pero lo que es por virtud de otro no es necesario en sentido absoluto.

Si yo trasciendo al ser absoluto como el ser necesario, entonces éste *no es necesario por virtud de otro sino por sí mismo*. Pero esto significa que, al mismo tiempo, es el *absoluto azar*. Si quiero pensar la trascendencia como necesaria, tengo que pensarla en la *identidad de necesidad y azar* y de nuevo fracaso en una identidad irrealizable.

Si digo: lo posible, que es real, es también necesario, entonces esta necesidad en la existencia empírica es la necesidad determinada de una conexión causal de algo con otro. Pero, a diferencia de la realidad empírica, lo absoluto real como ser no es primero posible y después necesario, sino que su necesidad es el no poder ser de otra manera sin tener por eso fundamento en un otro. La necesidad afirmada del ser absoluto, debe designar el origen, en el cual ya no se puede preguntar por una posibilidad precedente. Como tal, ya no es la necesidad de la realidad empírica pensada en la categoría, sino necesidad en la trascendencia, libertada de posibilidad en la identidad con lo que en la existencia empírica sería azar. Esta transcensión sobre la categoría del azar a la necesidad hace a ésta en su indiscutibilidad completamente ininteligible. Pues si yo pudiera pensar la necesidad y el azar como realmente idénticos, tendría al ser trascendente como objeto. Por el hecho de que no la puedo pensar, esta identidad, como fracaso del pensamiento, es sólo la posible cercioración trascendiente del ser en el pensar.

5. FUNDAMENTO.—En toda realidad empírica particular pregunto por el fundamento; en la totalidad de la realidad empírica pregunto también alguna vez por el fundamento. Con esta pregunta trasciendo de la realidad empírica al ser *(via causalitatis)*. Sin embargo, esta vía es infructuosa cuando yo, por virtud de un procedimiento deductivo, propio de la realidad empírica, espero respuesta al ser en la categoría de fundamento. Entonces no haría más que llegar a hipótesis como las de las ciencias naturales, sin pasar más allá del sentido puramente inmanente que ve en el fundamento tan sólo un sustrato que está en la base.

Por el contrario, el trascender en la categoría de fundamento es la pregunta por el fundamento del ser juntamente con la respuesta de que *ser y fundamento del ser* son *la misma cosa* cuando yo estoy *en el origen.* Este pensamiento de una «causa sui» no lo puedo realizar como contradicción en sí que es. O bien he pensado dos cosas, y entonces ninguna de las dos es el ser y ambas juntas no son pensadas como una. O bien si he pensado una, entonces ya no pienso un fundamento. Así, pues, el fundamento de sí mismo es imposible para la inteligencia, como pensamiento sin objeto. Significa interrumpir las preguntas ¿de dónde? y ¿por qué? en un último ser. A esto no podría acceder nunca el entendimiento. O bien la inteligencia niega el objeto o pregunta, cuando éste está ahí, por su fundamento. El fracaso del pensamiento en la falta de objeto de la identidad del ser y el fundamento del ser es, a su vez, también la manifestación del ser en el pensamiento de algo no pensable.

6. Lo general y el individuo.—Si el ser es pensado como general y completo, ¿de dónde procede entonces la individuación? *(principium individuationis).* Si el ser es pensado como la pluralidad de los entes individuales, ¿cómo entonces hay lo general?

La individuación se piensa después del ser de lo general, como originada por un segundo principio, por virtud de la materia en el espacio y el tiempo. O bien se piensa lo general como algo irreal que no existe más que en la abstracción del individuo pensante. Pero aquella individuación no se puede concebir partiendo de lo general, y, a su vez, lo general, en tanto que vale intemporalmente, se desliga de toda individualidad como algo existente que, por su parte, no puede ser concebido partiendo de la individualidad.

En el mundo persiste la escisión, lo general y lo individual, en las categorías particulares que se repelen mutuamente. Si trasciendo sobre este ser inmanente, en el cual no puedo concebir a lo uno partiendo de lo otro, tengo que pensar en un *individuo absoluto* que es *idéntico con lo general.* Sería algo general de un carácter singular, al mismo tiempo individualidad, y un individuo de tal clase que, en toda determinación, sería general al mismo tiempo.

7. Sentido.—En la realidad empírica parece haber un sentido. Pero éste existe sólo parcialmente en el orden, la construcción, en una realización que se transmite, en la existencia empírica que el hombre se crea y piensa. El sentido como realidad empírica es siempre relativo y tiene un término. En contraposición están la

destrucción, la muerte, la anarquía —el crimen, la locura, el suicidio, la indiferencia, la arbitrariedad— no sólo lo que es absurdo y contra el sentido sino también lo ajeno al sentido.

Si yo deduzco que, por tanto, el sentido del todo no puede ser del mismo género que el sentido por nosotros pensado, que siempre se patentiza como un sentido tan sólo particular, entonces parece posible la pregunta hipotética: ¿Cómo debe ser pensado el mundo si es que tiene un sentido? Todo lo contrario al sentido y lo ajeno al sentido en el mundo ha de ser tomado como un *factum* con la pretensión de que el sentido del todo debe ser tal que todo *factum* reciba un sentido.

En esta pregunta, el sentido, que es una categoría particular, es puesto como absoluto. Sin embargo, en el mundo sólo se puede comprender, desde una determinada realidad empírica del mundo, lo que como particular existe. La pregunta por el sentido del universo, planteada de modo que en ella se captase la trascendencia, es imposible como hipotética. Pues ya en la pregunta, a la cual se espera una respuesta que sea sentido, la trascendencia es constreñida a entrar en una categoría particular y de ese modo fracasa. Todo lo que es sentido es, respecto a la trascendencia, limitación y angostura.

En lugar de inferir el sentido y de investigar el ser como una realidad empírica en el mundo, sólo trascendiendo puedo buscar la *identidad del sentido y del absurdo* como el ser impensable de la trascendencia. Esta unidad, inaccesible al pensamiento, únicamente puede hacerse accesible al fracasar el pensamiento absurdo, cuando le anima la plenitud existencial «histórica».

En lugar de las respuestas falsamente racionalistas a aquella pregunta por el sentido del ser, existe la lectura de las cifras: el ser es tal que esta realidad empírica es posible.

TRASCENDER EN LAS CATEGORIAS DE LA REALIDAD

La realidad es temporal y espacialmente la existencia empírica como materia, vida, alma.

Es peculiar de las categorías de la realidad que la realidad empírica dada en ellas nos tiente, en cuanto que somos «conciencia en general» y seres físicos sin más intereses que los vitales, a tomarla

Realidad: espacial y temporal | existencia empírica como materia, vida, alma.

como el ser en absoluto. Pero al dar carácter absoluto a la realidad se anula la trascendencia.

Si se piensa la trascendencia como lo otro, pero con las categorías de la realidad, entonces la trascendencia queda reducida por la mera trasferencia de las categorías a ella, a otra realidad, a manera de una segunda realidad empírica. Esta duplicación del mundo sería insostenible para la inteligencia, porque no tiene confirmación empírica; sería superflua, porque no revela ningún verdadero ser, y, además, engañosa, porque nos oculta la trascendencia.

Si, inversamente, al trascender se ignora la realidad como si fuera nada y sólo la trascendencia tuviera ser, nos hundiríamos en el vacío.

Si, pues, el trascender en las categorías de la realidad reviste la misma forma que todo trascender categorial: es decir, si quiere fracasar auténticamente como pensamiento, ha de aprehender como idéntico lo que al mismo tiempo es imposible pensar como idéntico. No se puede eludir la dureza de la realidad empírica, sino tan sólo aprehender en ella la trascendencia.

1. Tiempo.—El tiempo no es nada por sí. Es la forma de la existencia empírica de toda realidad que se presenta en variantes que no se pueden deducir unas de otras:

El tiempo, como *tiempo físico*, es una objetividad, la cual tiene su raíz en la determinación mediante unidades temporales de medida y es el armazón de todo otro tiempo real.

Como *tiempo psicológico* se le puede investigar en la fenomenología de la conciencia del tiempo mediante una descripción de las propiedades originarias de las vivencias temporales, así como en la psicología de las estimaciones y de las ilusiones del tiempo mediante la comparación de una concepción subjetiva del tiempo con un tiempo objetivo.

El tiempo, como *tiempo existencial*, se puede esclarecer en la decisión y el instante, en la conciencia de no poder ya volverse atrás, en la aprehensión de principio y fin.

El tiempo es *tiempo histórico* en cuanto cronología que se sirve, como armazón, del tiempo mensurable objetivamente. Como tal es la posibilidad de ser hablado existencialmente por virtud de la decisión, de las épocas, de las crisis, de la plenitud: el tiempo, que en cada caso queda articulado en sí, en comienzo, medio y fin, no es tan sólo una serie cuantitativa.

Estas modificaciones del tiempo, separadas por saltos, son solidarias entre sí, porque sólo existen unas por otras; se nos aclaran mutuamente, las unas en las otras, pero no se las puede abarcar en un tiempo en general que fuera determinable y que cada una de ellas es. Pero todas juntas —el tiempo en sus modificaciones como forma de la realidad y forma de la «existencia»— no comprenden todo el ser. Ya en la experiencia inmanente tiene *el tiempo sus límites*. Cierto es que yo, considerado objetivamente, vivo sólo y exclusivamente en el tiempo, pero puedo vivir subjetivamente intemporalmente en la contemplación, cuando «*olvido el tiempo*», dirigido al mundo de lo intemporal y, de este modo, siendo yo mismo como intemporal. Pero en la acción, partiendo de la libertad original, en toda forma de conciencia absoluta, es todo acto de amor, el tiempo no queda olvidado; por el contrario, se convierte, como decisión y elección, en *temporalidad acentuada, a la vez abierto a la eternidad*: el tiempo existencial, como manifestación del verdadero ser es, a la vez, el tiempo inexorable en absoluto y la trascendencia de este tiempo en la eternidad.

La transcensión por el pensamiento *sobre el tiempo busca esta eternidad como el verdadero ser*. Parte del tiempo empírico y termina en *proposiciones paradójicas*, las cuales llaman *idéntico* lo que para la inteligencia es *inconciliable:*

El tiempo es el ahora. Si yo le quiero asir, ya es otro ahora. Yo percibo lo que ya no es como pasado y lo que todavía no es como futuro, y entretanto lo hago, el lugar desde donde lo miro ha cambiado. Avanzando incesantemente sin pausa, tengo una representación del tiempo como un indefinido progreso hacia el comienzo y el fin. En la representación yo camino en ambas direcciones hacia un tiempo una y otra vez distinto. Todo comienzo no es más que un comienzo en la serie y tiene otro que le precede, todo fin tiene otro fin tras sí, de suerte que no puedo pensar el fin de lo futuro. En este avanzar por el tiempo, que con monótona repetición sólo experimenta negativamente que no hay fin ni comienzo, y sin embargo se buscan el comienzo y el fin, la inteligencia se persuade de que no puede realizar la sinfinitud del tiempo, que el tiempo no puede convertirse en eternidad. Y al no confiar en la inteligencia, caigo en lo insondable.

El fracaso de la inteligencia es el despertar de la «existencia». La extensión en el tiempo tiene transversalmente a su sinfinitud el ser. Cuando la «existencia» irrumpe a través de la inmanencia de

la conciencia, supera el tiempo. Situada en el instante se patentiza para ella la plenitud del ser como trascendencia en el lugar del ahora que no hace más que desvanecerse en cuanto átomo del tiempo.

Esta trascendencia es para ella el verdadero ser, por virtud del cual ella misma es. Es para ella el ahora que no tiene antes ni después, sino que incluye su pasado y futuro y que, sin embargo, es real y, por tanto, no intemporal, sino que tiene que ser pensado a la vez temporalmente. Su presencia no está al término del tiempo. No estaba tampoco en el pasado y no estará sólo en el futuro, sino que es ahora como el ahora que no tiene sucesión porque ya nada fluye y pasa sino que todo es eterno.

La eternidad del tiempo metafísico sería formulada erróneamente como mera duración. El tiempo, como realidad empírica, es el proceso de devenir y desaparecer, nacer y morir, repetido indefinidamente, en el cual no hay ser. Todo lo que es sólo temporal es imperfecto y como temporal tiene que desaparecer. Perdurable no hay más que lo que en el tiempo fué ello mismo. Lo que tuvo un fin, como algo determinado, es, como su fin, realidad empírica superviviente en forma espectral. La duración indefinida de lo sido tiene que ser indiferente. En ella ya no hay pasado ni futuro, ni recuerdo ni decisión. No es tiempo real sino la constante no-presencia, el mero desvanecimiento sin ser, el tiempo que nunca puede ser propiamente presente, puesto que siempre está ya lejos o todavía no es. Es, como si el tiempo hubiera muerto en sí mismo, porque ya no es real en su superación por el instante.

Del eterno presente, como el ser de la trascendencia en la unidad impensable de tiempo e intemporalidad, se diferencia también el extravío del pensamiento cuando busca equivocadamente la eternidad en la forma de la intemporalidad. Pues ésta está dada inmanentemente en el persistente valor de lo justo, como lo que siempre existe, como lo que hay en todo tiempo, lo cual es el objeto muerto de las ciencias naturales, en tanto que cosa consistente sometida a las leyes naturales, juntamente con el tiempo en tanto que dimensión exclusivamente cuantitativa. Así, pues, la eternidad del tiempo metafísico se formula erróneamente como intemporalidad. La exclusión del tiempo conduciría a un concepto sin realidad, a un ser sin presente. Mientras que, para la «existencia», lo intemporal sólo es medio de orientación y criterio de prueba, la debilidad de una «existencia» solamente posible que se aferra a



objetos valederos puede revestir a lo conocido intemporalmente de un carácter sagrado. Pero manteniéndome por un momento en el sosiego del ser intemporal, inmediatamente quedo vacío porque he abandonado la realidad, y entonces vuelvo a buscar el verdadero camino de la trascensión. La trascensión por el pensamiento sobre el tiempo no busca la intemporalidad, sino, en la temporalidad «histórica» de la «existencia», y rebasándola, la eternidad.

La eternidad, en tanto que es la trascendencia, aparece en el tiempo como envolviendo eternamente todo el tiempo. Yo me percato de ella cuando no veo ya tan sólo el surgir y desaparecer sin término sino que, siendo yo mismo, veo en todo el ser. Al elevarme trascendiendo no veo, por virtud de una visión irreal, otro mundo, sino la eternidad como la realidad temporal y el tiempo mismo como la eternidad. Veo la eternidad en el instante cuando éste no es el vacío átomo del tiempo sino presente existencial; pero no veo nada cuando no estoy en ello en la elevación existencial. Sólo desde ella tiene sentido el pensamiento trascendiente, en el cual el tiempo y la intemporalidad son idénticos a la eternidad.

En los pensamientos que, por un momento, *convierten* falsamente *la trascendencia en otra cosa* que existiría por sí como un segundo mundo y *transfieren* sobre ella las categorías del tiempo, la eternidad puede expresarse indirectamente:

a) Como realidad objetiva todo está determinado por su pasado, igualmente objetivo. Hay el único tiempo universal. Pero el hombre, que es posible «existencia», tiene *su propio tiempo*, su comienzo, que no puede concebir, porque en cada comienzo pone un nuevo pasado como el suyo y su término, que no es límite tras el cual existiría otra cosa, sino el horizonte que siempre perdura por mucho que se acerque a él. Cuando el hombre sabe de sí mismo, como ser biológico, el nacimiento y la muerte, entonces extrapola el pasado como su propio pasado antes de su nacimiento y todo su futuro como el que le corresponde, incluyendo de este modo en su propio tiempo lo que se le hace visible como pasado y futuro. Sus límites biológicos son, como límites objetivos y externos, los de su existencia empírica, pero el pasado y el futuro son, objetivamente inabarcables, su real espacio de tiempo, que, en tanto que conciencia, le corresponde. Como propio tiempo del individuo, el tiempo está vinculado a la trascendencia como la eternidad que a ella le pertenece. Así la eternidad puede ser pensada *analógicamente* como un espacio inteligible, en el cual está todo

el ser-tiempo de un ente existencialmente real. En este *espacio* como *el todo del tiempo*, cada tiempo tiene su eterno lugar, al cual cada tiempo pertenece.

b) Si llamo eternidad a un tiempo, y a la mera duración sin término del aparecer y desaparecer un tiempo, entonces puedo pensar: hay *un tiempo antes del tiempo y después del tiempo*; por tanto, un tiempo envolvente, al cual el tiempo empírico de la duración sin término pertenece como un período suyo.

Entonces a este presente eterno se le piensa un pasado eterno que está en su base como sustrato, pero un pasado que nunca fué, para trasferirlo en el presente, y el cual existe juntamente con lo presente al mismo tiempo porque es eterno. De este modo trasfiero la forma de mi conciencia a la eternidad de la trascendencia: ésta sólo puede hacerse consciente para mi representación de ella misma cuando, como eternidad, incluye en sí pasado y futuro.

c) El tiempo empírico como presente puede ser el *simulacro de la eternidad*; su sinfinitud es la *apariencia de la infinitud* de lo eterno. En cuanto que pienso el tiempo envolvente como tiempo henchido, en él tiene el tiempo sinfinito un principio, no como un comienzo en el tiempo, como lo tienen las cosas reales, sino como un comienzo en la eternidad, como lo tiene el universo. Es el comienzo impensable, con el cual empieza la sinfinitud de la corriente sin comienzo del tiempo.

Estos pensamientos trascendientes operan con dos mundos. Separan lo que en la verdadera trascendencia nunca se podría separar, para volver a unirlo en pensamientos contradictorios. Toman su material categorial de la inmanencia y, cuando en lugar de disolverse al ser pensados se solidifican, como cosas pensables, en objetos, ya no captan la trascendencia. Son expresiones para la certidumbre que la «existencia» tiene de su propio ser, que ni desaparece, aun siendo temporal tan sólo, ni es intemporal en absoluto, sino que en su manifestación temporal y su desaparición forma parte de un eterno ser de la trascendencia. Con esta esfera roza lo que en la realidad temporal es más que una temporalidad.

2. Espacio.—El espacio es, *fenomenológicamente*, el *espacio visual*, cerrado y cualitativamente ordenado, del ente vivo. Por virtud de la *abstracción*, que piensa el espacio como homogéneo, puramente cuantitativo y sin término, pero de tal modo que cada paso en esta representación intelectual va acompañado de una in-

tuición interna, el espacio es el espacio tridimensional dominable racionalmente que llamamos *euclideo.* El espacio es, además, la forma pensada en la variedad de los *conceptos matemáticos inintuibles del espacio,* de los cuales sólo uno corresponde al euclideo. El espacio significa, por último, el *espacio real* de la física y de la astronomía, sobre cuya índole se ha decidido en el estrecho círculo de nuestra acción técnica (en este caso es el euclideo) mientras que la realidad del espacio universal acaso sea otra (espacio curvado), cuya naturaleza no es percibida en las relaciones de magnitud de nuestra existencia empírica, tan sólo a causa de las diferencias infinitamente pequeñas. Sobre esto ha de decidir la *medición experimental.*

Si considerase la *realidad empírica* en su *espacialidad como el ser absoluto,* entonces me perturbaría la pregunta de qué espacio es éste, si el real intuíble, en el que vivo, o el euclideo o el que alguna vez encuentre la astronomía. Lo que el espacio sea no se puede, por tanto, reducir a un común denominador, del cual se deducirían todas las formas de espacio. La dificultad de que para pensar tenga que elegirse una determinada variedad del espacio que no es, en absoluto, el único espacio, conduce siempre que se absolutiza el espacio a la oscuridad sobre aquello que se menta como espacio; así, cuando el espacio se concibe como vacío e inexistente y en cambio la espacialidad de la realidad empírica como verdadero ser; o cuando, por el contrario, se tiene al espacio, en cuanto lo inmaterial, por más espiritual que los cuerpos en él existentes y se le llama el «sensorium» de Dios; o cuando en el espacio se diferencian espacios, como el terrestre en que viven los hombres y el celeste en que mora Dios.

Si, por el contrario, trato de concebir la *trascendencia como inespacial,* no hago más que decir en forma negativa lo que ella no es. Pero al espacio, como forma que es de toda realidad empírica para nosotros, no se le puede saltar como tampoco al tiempo. El ser ingresa en la realidad empírica al hacerse espacial. Si trasciendo sobre el espacio, tengo que conservarle incluso al trascender.

La *transcensión formal,* que al fracasar impulsa hacia el ser, *no es todavía la lectura de la cifra del espacio* como expresión de la trascendencia. Esta lectura se realiza, por el contrario, de la siguiente manera. Ya en la realidad empírica, a lo espacial se opone lo inespacial (a los cuerpos, las almas; al estar unos fuera de los otros el estar en sí). Pero ya en la existencia empírica, son una

misma cosa en la expresión del alma: donde el alma es empíricamente real, es visible como corporeidad al hacerse espacial. En analogía con esta unidad de lo espacial y lo inespacial en la exteriorización del alma, sería la trascendencia el ser para el cual el espacio es manifestación empírica y, en verdad, como símbolo. El espacio como espacio sin término es una comparación analógica con la infinitud, es un espacio que no tiene nada fuera de sí y no depende de nada. La comparación como símbolo está exenta de contradicción, porque cae fuera de la esfera del pensamiento exacto. No hay ya trascensión formal en ella, sino la posibilidad de una lectura de la cifra de la espacialidad, que ha de realizarse «históricamente».

Mientras que al dar *carácter absoluto a la realidad empírica* del espacio queda negada la trascendencia, y mientras *su conversión en cifra* deja desplegarse la serenidad de la visión contemplativa, la *trascensión formal* busca la unidad de lo espacial y lo inespacial en el *movimiento* que en el espacio no abandona el espacio, pero lo supera. Si la espacialidad de la realidad empírica es lo más lejano y muerto respecto al ser, que existencialmente para mí es inespacial como yo mismo lo soy, sin embargo lo exterior es lo que nunca puede negarse, lo siempre presente. La tensión de la espacialidad y lo inespacial no cesa en la existencia empírica. Si los pienso como *idénticos* —sin reducirlos a la relación de expresión del uno por el otro, anuladora porque los pone en paz— entonces trasciendo a lo impensable: la *omnipresencia de la trascendencia.*

Si en el tiempo se trasciende a la eternidad impensable, la cual anula el tiempo en el tiempo, porque es la temporalidad de la intemporalidad, así también en el espacio se trasciende a la *espacialidad evanescente*, la cual, concebida como la *impensable unidad de espacio e inespacialidad*, ya no es el espacio en su inmovilidad rígida, que en su muerta realidad empírica sólo por virtud de su inconmensurabilidad exige trascender, sino la espacialidad que ya no es tan sólo espacio y está fundida en lo que envuelve al espacio y que sólo tiene realidad empírica como espacialidad.

Mientras que yo aprehendo el tiempo por virtud de la *decisión*, aprehendo el espacio porque la decisión en el instante no es un punto que se desvanece sino *un mundo* que yo lleno, porque no es sólo mundo sino presencia del ser de la trascendencia.

8. SUSTANCIA, VIDA, ALMA.—La materia muerta en sus configu-

raciones, los organismos vivos, los individuos conscientes son los tres grados de la existencia empírica que tienen su forma general y abstracta en las categorías de materia, vida y alma.

La *materia* se piensa como ser que dura indefinidamente y, en todo lo que existe empíricamente, como el sustrato permanente de todas las formas en la realidad espacial. Si el ser permanente es el sustrato en general que soporta toda realidad empírica, entonces entra en la categoría de *sustancia* cuyas modificaciones son los fenómenos. Esta categoría posee la compacidad de lo real, la solidez de lo que, descansando sobre sí mismo, no sólo no surge y desaparece, sino que es permanente en todos los respectos y, por tanto, el contenido de lo sólido, pero también la falta de vida de lo que sólo existe sin ser para sí ni para otro.

La *vida* es la existencia empírica individual, cerrada en sí, de un organismo como proceso con comienzo y fin, en el cual la existencia empírica está en relación con lo exterior como con su mundo y en éste sufre, conforme a reglas determinadas, metamorfosis de su forma y su funcionamiento. La vida como categoría abarca todo esto articulado en sí, que, infinitamente referido a sí, permanece impenetrable para la inteligeneia, se mueve conforme a fines y cambia constantemente.

El *alma* es la conciencia de esa vida en tanto que individuo que siente su bienestar y su penuria, es guiado por impulsos, y traduciéndose en esfuerzos llega a ser para sí mismo en su mundo. El alma como categoría se refiere a lo insondable del ser-yo, al hermetismo de la intimidad.

La trascendencia, pensada en estas categorías absolutizadas, recibe formas típicas: El ser es *sustancia*, toda realidad empírica no es más que su aspecto o modo particular en la individualización indiferente y evanescente. No hay propiamente movimiento y contraposiciones. El ser es, y esto es todo. El ser es *vida*. Todo lo que es, vive, o es, como no viviente, desecho de la vida. El ser está en infinito movimiento dentro de sí mismo eomo un inmenso organismo. El ser es *alma*. Todo es conciencia, de la cual la conciencia individual no es más que una forma parcial, particular, reducida.

Pero todas estas absolutizaciones se desmoronan cuando trascendiendo auténticamente sobre estas categorías queda aprehendida la traseendencia. Pues ahora la trascendencia es aquello donde sustancia, vida y alma son una misma cosa, y la *sustancia* con sus



modificaciones, la *vida* con la *muerte*, lo *consciente* con lo *inconsciente* son idénticos.

Si la *sustancia* sin sus modificaciones fuera absolutizada, no sería la trascendencia sino el abismo vacío, en el cual todo no hace más que desaparecer; pero los fenómenos son también la sustancia cuando se les aprehende trascendiendo. Pero si, inversamente, los fenómenos como tales ya fueran tomados por el ser, serían, por su inconsistencia, inexistentes. La impensable identidad de la sustancia y sus modificaciones, cuya separación es definitiva y perentoria para nuestro pensamiento, es, para el pensamiento que en ella fracasa, la trascendencia.

Si se absolutiza la *vida* sin la muerte, no está ante los ojos la trascendencia, sino sólo una realidad empírica que se piensa ampliada hasta la sinfinitud. Si se absolutiza la *muerte*, entonces la trascendencia queda encubierta porque no hay más que la negación. Pero si vida y muerte se hacen idénticas, lo que para nuestro pensamiento es absurdo, entonces al intentar este pensamiento se realiza una trascensión: la muerte no es lo que se percibe en la materia muerta que todavía no vive y en el cadáver que ya no vive; la vida no es lo visible como realidad empírica, sino que ambas son a la vez lo que es más que la vida sin la muerte y la muerte sin la vida. En la trascendencia, la muerte es el cumplimiento del ser como vida en tanto que con ella, con la muerte, la vida ha formado unidad.

Si la *conciencia* se convierte en el ser, entonces éste es inconsistente; si se convierte en lo inconsciente, entonces carece de claridad, es como si no existiera. La conciencia y lo inconsciente, en lugar de ser pensados separadamente como lo están para nosotros en la existencia empírica y sólo se experimentan como solidarios y emparejados, se convierten, en la identidad indispensable, en la trascendencia, la cual como la plenitud de lo inconsciente juntamente con su absoluta claridad sería al mismo tiempo tanto lo uno como lo otro.

A nosotros nos son accesibles los fenómenos, la vida, lo consciente; podemos hacerlo desaparecer en la sustancia, la muerte, lo inconsciente. Donde para nosotros todo es riqueza, tiene ésta que desaparecer; donde parece estar el ser, no hay más que oscuridad, como si fuera nada. Pero cuando tratamos de pensar unido lo que está absolutamente separado y en ello fracasamos, no tras-

cendemos en esta oscuridad sino al ser mismo por encima de los dos lados de la contraposición.

LA TRANSCENSION EN LAS CATEGORIAS DE LA LIBERTAD

Que la divinidad no es naturaleza sino conciencia, que no es sustancia sino personalidad, ni existencia empírica sino voluntad, de este modo y de otros muchos contrasta con una naturalización de la trascendencia el pensamiento que quisiera captarla en las categorías de la libertad.

Pero tampoco la libertad puede serle atribuída a la trascendencia como a ninguna de las demás categorías. También como éstas, la libertad no es más que un camino hacia algo impensable.

La *libertad*, que es la esencia de la «existencia» en la realidad empírica, es su *posibilidad* de elegir; es, al mismo tiempo, dependiente en un mundo y subordinada al azar, es con otro. Pero la *trascendencia* no se nos muestra como la posibilidad en el preciso sentido de que podría elegir libremente, sino como la posibilidad que sería idéntica con la realidad y la necesidad. Si pienso la trascendencia como libre, la hago finita en cuanto que la pienso en situaciones bajo condiciones.

La *libertad* está en la existencia empírica como personalidad *vinculada a la Naturaleza*. En la personalidad no hay identidad de libertad y Naturaleza sino la indisolubilidad de ambas. La una está fundada en la otra, en tanto que cada una es elemento de la personalidad, y la una perturba a la otra y exige una lucha incesante en el tiempo. Si *trasciendo* tendría que pensar la identidad de libertad y Naturaleza, pero experimentando al mismo tiempo que ni la puedo pensar ni representar. Lo que al acercarse a un ideal parece surgir como libertad completa es, por virtud de un salto, otra cosa muy distinta: no ya un proceso temporal, ni tampoco una manifestación «histórica» o la relación de un yo libre consigo mismo como su oscuro fundamento que lo sorporta y motiva, y que queda por ella superado y aclarado. Eso distinto, pensado idéntico con la Naturaleza, sería la trascendencia que no se hace trasparente al pensamiento sino que, por el contrario, es impensable. Por virtud de la tensión de la libertad entre ella misma y la Naturaleza, que intento pensar como idénticas y no puedo pensar, el ser sólo puede brillar a su través cuando trasciendo.

La libertad existe como *inteligencia* que decide y conoce válidamente, planea y actúa; como *idea,* la cual es sustancialmente la totalidad infinita como fuerza del devenir y como meta y, objetivamente, prototipo y tarea; como «*existencia*», la cual en la concreción «histórica» en el medio de la inteligencia y de la idea es la decisión del respectivo individuo sobre su propio ser.

Estas categorías son absolutizadas al hablar de la trascendencia, para caer inmediatamente y manifestar como verdadera la trascendencia en la impensabilidad.

La libertad existe como *inteligencia.* La trascendencia se convierte en el «logos», que lo ordena y determina todo, el arquitecto del mundo, que edifica el mundo. Pero la trascendencia, como «logos», no sería más que el enrejado válido generalmente de la articulación de todo lo que existe empíricamente, y habría que pensarlo reuniendo todas las categorías en una totalidad categorial como aquello que hace posible que la realidad empírica tenga el carácter de pensabilidad y ordenación general. La trascendencia como arquitecto del mundo estaría como un ente finito en el mundo frente a una materia a la cual da forma. Como tal no es más que una noción a la cual no corresponde ninguna realidad. Pero la trascendencia ha de buscarse más allá de la realidad de una configuración de la materia por un ser racional finito como su fundamento.

La libertad existe como *idea.* La trascendencia se convierte entonces en el espíritu de la totalidad, lo que lo reune todo, por virtud del cual todo ser, partiendo de la dispersión indefinida, se convierte en totalidad infinita para la cual ningún plan es adecuado. El espíritu como totalidad, que funde en una todas las ideas, como el «logos» todas las categorías, sería impensable. Las ideas existen en la realidad de seres finitos que están animados y guiados por ellas. Son lo que en el hombre significa verdadero espíritu. Pero cuando se le absolutiza haciéndole espíritu absoluto proporciona, en efecto, una grandiosa imagen de la trascendencia, mas a costa de perder la trascendencia al pensarla como inmanente. La trascendencia es el ser que hace posible en la existencia empírica la totalidad de las ideas sin que por eso sea pensable y visible la idea del único todo.

La libertad existe como «*existencia*». Pero la trascendencia no es «existencia». Pues la «existencia» no es más que en cuanto es comunicación; mientras que trascendencia es lo que, sin otro, es

ello mismo. Lo que en la existencia empírica es para la «existencia» expresión del mal: «yo soy yo mismo solo», esto sería propio de un ser que sin referencia a nadie es sí mismo. La limitación y la condicionalidad, propias de la «existencia» en la existencia empírica, no pueden ser propias de la trascendencia. La «existencia» que se aprehende radicalmente a sí misma como no siendo sólo ella misma, está referida a la trascendencia que si fuera «existencia» se relacionaría, no sólo consigo misma sino que a su vez tendría que dirigirse a un otro como su trascendencia. La identificación de la trascendencia con la «existencia» es irrealizable, puesto que la «existencia» se sabe frente a la divinidad y precisamente no como ésta.

La trascendencia, en tanto que el verdadero ser, no es libertad como la «existencia» sino el fundamento de esta libertad, el ser que hace posible esta libertad de la «existencia» como la de la inteligencia y de la idea. Puesto que la trascendencia no es idéntica con ninguna de ellas, hay que trascender sobre todas para fracasar en lo impensable. La «existencia» es lo más confundible, pero precisamente es la realidad que conserva del modo más decisivo la distancia, y desde sí misma, no sólo para sí misma, sino también retrospectivamente para la idea y la inteligencia, impide la identificación con la trascendencia. Pues la «existencia», que en la existencia empírica es como libertad la suprema forma del verdadero ser, no puede en modo alguno inducir a trasferirse a la trascendencia. Aquí, en la mayor proximidad existe del modo más claro la absoluta lejanía.

La «existencia» fué pensada para la aclaración de la «existencia» al trascender sobre la existencia empírica y la intelección objetivamente adecuada como *signum* de la certidumbre del ser, el cual como él mismo está al mismo tiempo referido a su trascendencia. Después de pensar la «existencia» como un *signum*, yo, sobre este *signum*, que como pensable ya fracasó, pero persistió en la certidumbre del ser-sí-mismo que se es presente, trasciendo a la impensabilidad del verdadero ser, que en el fracaso vuelve a mí como cifra.

LA DIVINIDAD COMO TRASCENDENCIA FORMAL

En la transcensión formal sobre las categorías, la divinidad no llega a ser un pensamiento cumplido, ni se establece una rela-

ción con ella, cuando la referencia existencial no llena este pensamiento.

El hecho de que la divinidad sea lo impensable, no está ya pensado en el pensamiento como tal, que fracasa en el no-pensar. Entre estos pensamientos trascendientes hay algunos que han perdurado idénticos a través de los milenios casi como pensamientos matemáticos. Como formales tienen el carácter intemporal de éstos y, cuando se presentan como pensados realmente, necesitan de la «existencia» en su historicidad para cobrar peso y contenido; pues en cada caso pueden preferirse categorías particulares para expresar el pensamiento, siempre análogo en cuanto que es fracaso en lo impensable.

La trascensión formal, al mismo tiempo que crea el ámbito para que la trascendencia hable en lenguaje de cifra, impide con sistemática conciencia su materialización. Quisiéramos poseer la divinidad en una imagen y en pensamientos objetivos y no dejar desvanecerse éstos como meros símbolos. Cuanto más que pensar a Dios como personalidad en su voluntad nacida de su perfecta sabiduría y bondad, que planea y guía, es casi inevitable. Pero también esto es como símbolo una imagen evanescente, que ha de anularse en el pensamiento trascendiente.

La trascendencia, cuando resulta de la absolutización en los tres grupos de categorías, o bien es «logicizada» (en lo objetivo en general) o naturalizada (en las categorías de la realidad) o antropomorfoseada (en las categorías de la libertad). Las formas de pensar la incognoscible divinidad como conocida, son determinadas en esta manera. La teología enseña conforme a las líneas directrices de estas tres esferas que Dios es la luz de nuestro conocimiento, el fundamento de la realidad, el sumo bien. De él procede la clara articulación de la inteligencia, la causa de la realidad empírica, el justo orden de la vida. Es la verdad como conocimiento, ser y acción; saber, realidad y amor; «logos», Naturaleza y personalidad; sabiduría, omnipotencia y bondad.

Pero aun cuando este conocimiento teológico de Dios tampoco es un saber, sin embargo, actúa en él la fuerza de la trascensión formal, la cual no queda realizada con sólo afirmar la impensabilidad, sino que, precisamente en la profusión de los modos de pensarle, descubre su verdadera impensabilidad y se cerciora de ella en todas las formas.

Si yo me muevo, buscando el principio y origen, pasando en

la existencia empírica de lo uno a lo otro, de la cosa a su fundamento, no llego a ningún término. Yo tengo que fijar arbitrariamente algo último y prohibirme más preguntas. Solamente cuando salto en la trascensión de lo objetivo a lo inobjetivo, de lo pensable a lo impensable, puedo, sin fijación arbitraria, ciertamente no conocer el origen, sino, por así decir, sumirme en él. El origen no es el primer miembro de una cadena de la realidad empírica, ni tampoco el conjunto de ésta, ni en general, está ahí empíricamente. Yo le pienso por el camino de la imperfectibilidad de la existencia empírica por virtud del no-pensar, al que busco mediante categorías particulares en cada caso por las cuales realizo el salto donde cesa el pensar.

La trascendencia que se aparece de este modo queda sin determinación y, sin embargo, aunque sin poder ser conocida ni pensada, está presente en el pensamiento en el sentido de *que* ella es y no de lo *qué* es. De este ser no se puede enunciar nada más que la proposición formal tautológica infundable en posible cumplimiento: que «*es lo que es*». Así Plotino ha expresado en la transcensión metafísica lo que el judío del Antiguo Testamento, que no quería hacerse ninguna imagen ni comparación, haría decir a su Dios: «*yo soy el que soy*». La diferencia estriba en la frialdad filosófica y la vehemencia religiosa, y muestra que aun en esta suprema tautología todavía se insinúan y deslizan las categorías en cuanto que se la expresa en el modo de ser del ser-objeto («aquello que es») o del ser-libre («yo»).

Así, pues, en la transcensión formal la divinidad queda oculta por completo. Sólo indirectamente parece revelarse y también en este caso siguiendo oculta en su lejanía, por virtud de la historicidad, en la cual la «existencia» descubre en cada caso su trascendencia en la lectura de las cifras de la realidad empírica, sin aprehender con validez general y para siempre lo que la trascendencia es. La trascendencia no es algo consistente en el mundo, pero puede significar para la «existencia» el completo sosiego del ser, que como inmenso ya no es ningún ser determinado.

CAPITULO TERCERO

REFERENCIAS EXISTENCIALES A LA TRASCENDENCIA

La trascendencia, sólo presente cuando la «existencia» en la situación límite se dirige a ella desde el propio origen, puede ser el fuego que lo consume todo o el sosegado silencio que todavía lo dice todo, pero enseguida como si la trascendencia no existiera en absoluto.

Enlazada *con la propia conciencia del ser*, la trascendencia se patentiza en la misma forma en que yo estoy respecto a ella; yo aprehendo su ser tan sólo de la manera que, actuando interiormente, soy yo mismo; ella me alarga la mano, en cuanto que la aprehendo, pero no se la puede forzar. La cuestión es dónde y cómo se me muestra. La actividad de mantenerse en el estado de disposición, que no es pasividad, puede ser tan decisiva como el abrazar frenéticamente la existencia empírica en el destino.

Pero a la referencia a la trascendencia nunca se llega por virtud de una preparación planeada. Por el contrario, equivale a vivir sin trascendencia quedar absorbido en lo que puedo hacer, en la finalidad de la acción, la cual avasalla y anula aun lo más esencial. La vida ya no sería problemática si se pudiera conseguir dirigirla realmente en la verdadera trivialidad sin la trasparencia del ser.

Pero cuando la «existencia» mira por encima de toda realidad empírica al verdadero ser, éste aparece ante la vista solamente en cifras evanescentes en las cuales la «existencia» quisiera acercarse al ser y formularlo.

Así, pues, la dilucidación representará la *referencia existencial* en la mirada a las *situaciones límites*, en las cuales la *trascendencia* experimentada se hace objetiva en cuanto *contemplada y pensada* para desvanecerse de nuevo.

Cuando, como posible «existencia», entro en relación con el ser, esta relación no es, en modo alguno, inequívoca:

La «existencia» se sitúa, partiendo de la problemática reali-

dad empírica, respecto a la trascendencia, en actitud de *desafío* y de *abandono*. De las situaciones límites, que en la existencia empírica se patentizan destructoramente, surge la pregunta de por qué la existencia empírica es así. Esta pregunta lleva al desafío contra la raíz de la existencia empírica o al abandono que confía en lo inconcebible.

La «existencia» se experimenta a sí misma en *caída y ascensión*, dirigida a la trascendencia o abandonándola. Desde la absoluta conciencia del ser-sí-mismo como descenso o elevación se aprehende el ser mismo.

Pero qué sea la «existencia» en la ascensión no está determinado en la existencia empírica. En su posibilidad está el camino hacia *la ley y el orden del día* en la manifestación de la existencia empírica racional, pero, frente a él, hay otro camino como *pasión de la noche* en la destrucción con la pretensión de un ser más profundo. Esto manifiesta la equivocidad más terrible. No es posible que la «existencia» esté satisfecha de sí misma como una existencia empírica ciega, únicamente vital.

La posibilidad de la verdad se muestra como *lo Uno*, en el cual yo llego a ser yo mismo, cuando me habla como mi trascendencia: si lo traiciono caigo en la nada. Pero lo Uno en su determinación «histórica» es, a su vez, puesto en cuestión por la *multiplicidad* de las posibilidades de la existencia empírica. En ésta no hay, en general, el único camino firme de la «existencia» que se haga cierto objetivamente, sino la incertidumbre de la posibilidad en que la trascendencia es equívoca y problemática cuando se la quiere conocer.

Las cuatro actitudes existenciales se suscitan mutuamente, sin permitir que la «existencia» consiga nunca paz y sosiego en la existencia empírica. El *desafío y el abandono*, no pudiendo ser uno en sí mismos parecen disolverse en la *ascensión*, que, sin embargo, no se descubre más que partiendo de la *caída* y ante su realidad y, carente ella misma de univocidad, se descompone en la contraposición de la *razón del día* y la *pasión de la noche*. Pero si lo verdadero está presente en ambas como *lo Uno*, este Uno tiene por condición y posibilidad contraria lo *múltiple*. Toda referencia trascendental está, cuando se la enuncia, en alternativas, de hecho en tensiones, cuya ocasional unificación es la realidad existencial. Unificarla en sus tensiones mediante el pensamiento sería traer a comprensión lo inconcebible del verdadero ser, como se hace consciente

en la posible «existencia». Pero, pensando, sólo podemos aclarar a trozos lo que como totalidad es inaccesible al pensamiento.

En cada una de las cuatro actitudes existenciales existe la posibilidad de representar objetivamente la trascendencia en las *cifras del mito y los pensamientos especulativos*:

Partiendo del *desafío y el abandono* trato de buscar especulativamente en la teodicea una justificación de la trascendencia o en su refutación el fundamento para el desafío.

En *la caída y la ascensión*, el individuo escucha la trascendencia como su genio y su inmortalidad. El proceso de la libertad se hace mítico como posibilidad, anclado en el origen de un proceso suprasensible del ser.

Por virtud de la tensión en que está el vivir en la *legalidad de su ordenación racional* frente a la *pasión* de los demonios, se impone la idea de dos orígenes trascendentes. Frente a Dios, en el cual yo me sé seguro cuando obedezco mi buena voluntad, están los oscuros poderes como dioses subterráneos que, si se obedecen, arrastran al abismo de la culpa irracional, pero que, cuando son desairados, piden venganza.

En la seguridad de que yo en la manifestación solamente tengo ser como «existencia», identificándome con el ocasional *Uno* de mi determinación «histórica», concibo la idea del Dios único. Pero la riqueza de la realidad empírica en sus posibilidades hace valer su propia trascendencia: contra el único Dios están los dioses múltiples.

Tanto las actitudes existenciales como las cifras de la trascendencia que en ellas se muestran están en *antinomias*. El ser inobjetivo de la trascendencia se presenta en la existencia empírica en formas que, como contrarios necesariamente ligados entre sí, se destruyen al hacerse objetivas; las antinomias son siempre el aguijón del filosofar, el cual, en lugar de ver su solución en el saber, por el contrario, las suscita constantemente preguntando. Rechazando el engaño de un falso saber, el hombre «existe», lo mismo que en la situación límite, en las antinomias de su visión metafísica. En ella realiza el salto por encima de los mitos y las revelaciones. El filosofar se realiza al desprenderse de ellos, pero de tal suerte que quisiera conservar el contenido, cuya forma de validez, en cambio, no queda en pie para él.

Pero si pensamos uno de los términos de las antinomias independientemente entonces se convierte en cosa consistente como vi-

Croan

vencia psicológica o como objeto mítico y pierde su vida. Solamente la tensión en las antinomias es la verdadera manifestación de la «existencia» referida a su trascendencia. Pensar esta tensión es el camino para la *aclaración trascendiente de la «existencia» como metafísica*, que intentamos en este capítulo.

DESAFIO Y ABANDONO

Si las situaciones límites me quedan encubiertas en la rutinaria inercia de la vida que sigue la costumbre, entonces la vida no es más que existencia empírica. La trascendencia no entra en las almas ciegas. Pero cuando en las situaciones límites cesa todo engaño, está próxima la rebeldía, que se levanta contra el origen de la existencia empírica. Entonces surge la pregunta de si debo volver al abandono en el ser.

1. Rebeldía.—A la vista de la realidad de la existencia empírica, examinándola y evaluándola, surge como posible la pregunta de si es bueno que exista o si no sería mejor que no existiera. El curso de las cosas parece arbitrario, no hay justicia en el mundo, sin orden ni concierto le va bien y mal al hombre de buena voluntad y al malévolo, al noble y al ruin. En las situaciones límites se patentiza la aniquilación de todo.

La existencia empírica parece falta de fundamento. Todo es nada; en tanto uno se miente algo a sí mismo, se puede soportar. Pero si se hace patente que nada existe propiamente, que su realidad empírica sólo dura un poco, entonces la vida es insoportable; yo no quiero estar ahí como nada. Yo me niego a concebir la dicha como dicha porque no es más que un momento fútil en la corriente de la descomposición. En el odio contra la propia existencia empírica yo desafío el hecho de la realidad empírica; no quiero aceptarla como la mía, me sublevo contra el fundamento del cual procedo. Yo devuelvo por mi propia voluntad lo que sin mi voluntad me ha tocado en suerte, en la posibilidad del suicidio partiendo del desafío.

2. Suspensión de la decisión en la voluntad de querer.—¿Quién soy yo, que puedo realizar este desafío? Uno que tendría su ser en este no querer esta existencia empírica. Pero en la conciencia de esta voluntad hay una libertad que puede darse cuenta de su *precipitación*: desde el límite de la renuncia radical pue-

de, impulsándose a desplegarse, volver a un nuevo intento en la existencia empírica. Entonces el *desafío toma la forma del afán originario de saber*, que inquiere y pregunta implacablemente y comprueba de nuevo las propias respuestas. Ya no se juzga en su totalidad la existencia empírica sino que, comprometiendo el propio ser, se la recorre incansablemente para experimentarla. Trato de llegar al saber con todos los medios posibles, yo soy como existencia empírica uno que conoce. Queda la posibilidad de rechazar la realidad empírica o, por el contrario, entrar de nuevo en ella con un consenso original. Después de que el desafío creía demasiado precipitadamente tener la respuesta definitiva, ahora se ha convertido en la *perpetua pregunta.*

Esta actitud de la voluntad de saber es la condición imprescindible del ser humano. El que pregunta es el ser-sí-mismo que se aparece como si se hubiera desasido de un todo. Su libertad es el poder de inquirir e investigar y la capacidad de resolverse a actuar desde el propio fundamento. El todo es inaccesible para ese afán de saber; ni siquiera puede pensar válidamente con claridad objetiva una posibilidad del todo. Lo que se me presenta como mi *esencia en la libertad* de mi voluntad de saber y mi actuar, lo experimento *al mismo tiempo como una voluntad egoísta que se liberta.*

8. Nuestro modo de ser hombres en el afán de saber ya es desafío.—Prometeo es culpable porque proporcionó la conciencia, el saber, la técnica al hombre desamparado que Zeus quiere destruir. Lo que al hombre hace hombre en la ilimitada posibilidad de desarrollarse es su origen por virtud de la rebelión de Prometeo, que aunque permanece encadenado a la roca sigue siendo él mismo, capaz de la conmovedora voz de la acusación en el inmenso dolor de la impotencia que, sin embargo, no ablanda la violencia, hasta que la divinidad se cambia y él queda dispuesto, abandonándose, a reconciliarse.

Este es el mito de una inmemoral culpa del ser hombre. Sólo en este origen le es comparable el pecado original. El saber, que es lo que propiamente constituye al hombre y le proporciona toda la posibilidad de su futuro activo, lo que empuja a Adán fuera del Paraíso. Aun el Dios del Antiguo Testamento se espanta de la ascensión de Adán: «Adán se ha hecho como uno de nosotros» y al expulsarle hace que lo ocurrido una vez se convierta en algo que sigue actuando, que ya no puede ser anulado y retroceder. La

Mito de la Caída

falta primera de la libertad naciente es al mismo tiempo la falta primera de la violencia divina.

Así ha sido recibido el hombre en el mundo divino. Su conciencia de la libertad, que es ya para siempre la única verdad de su posible «existencia» sin ser por eso la verdad absoluta, sino que le hace culpable de modo inconcebible, ha comprendido al hombre en el mito. El valor y la grandeza del hombre son un reto que se hace a sí mismo. Casi en todas partes, en la religión de los pueblos, la impotencia y la angustia ante la omnipotencia divina obligan a la sumisión del hombre que anhela bienestar y salvación. Pero pocas veces su heroismo ha asumido el ser de lo divino como comparación para su ser. Solamente en el pecado original se insinúa; con completa resolución ha podido el griego, partiendo devotamente de la realidad de los dioses, experimentar y representar lo que de hecho era él mismo. Para él se ha iniciado con ello una dignidad del hombre, que desde entonces ha sido la medida para lo que el hombre deseaba de sí mismo y de lo que era capaz. Cierto es que el griego trasladaba la trascendencia más allá de sus dioses, en la Moira, a un nuevo límite, donde él apenas la rozaba; pero ha descrito el desafío y el abandono en signos imperecederos.

Esta culpa de una voluntad *egoísta* que se liberta, esta culpa del afán de saber con ilimitada posibilidad, desarrolla el libre ser-sí-mismo de la «existencia» humana en el origen fuera de Dios y contra Dios. Pero a su vez esta *voluntad* desligada es divina. No sigue un camino casual, sino que retorna a la divinidad que se transforma a sí misma. Pues si el ser y el hacer del hombre *contra* la divinidad no pudiera ser a su vez divino, este hacer sería inconsistente, deleznable, incluso imposible, a no ser que en algún sentido la divinidad sea la que en él actúa o lo permite. Pero sólo en el mundo mítico existen para la representación las pertinentes dimensiones en las cuales puede ser pensado lo imposible de la acción contraria a la voluntad divina, conforme al principio: «*nemo contra deum nisi deus ipse*».

4. La desafiadora voluntad de verdad apela a la divinidad.—En el saber se llega a conocer lo que como realidad es insoportable. Pues la verdad no puede ser lo que, si existiera, lo aniquilaría todo. Pero el hecho de que yo en la absoluta voluntad de verdad no pueda reconocer otra cosa que la realidad tal como es, me impulsa al no conocerla nunca definitivamente, a pregun-

tar incesantemente. La *implacable consecuencia en la veracidad* es, a su vez, *la verdadera referencia a la trascendencia.*

Pero si se afirma en nombre de una divinidad como verdad lo que no responde a la realidad empírica impositiva y la clara razón, en especial cuando ante la injusticia que hay en toda la existencia empírica, se afirma también positivamente una justicia efectiva, aunque oculta, entonces, como en el caso de Job, la voluntad de veracidad se irrita contra ese semblante y aspecto de la divinidad, pues la pasión de la verdad se sabe en su libertad de acuerdo con su Dios. La divinidad se duplica en el movimiento dialéctico. Confiado en la divinidad a la que se abandona en el afán de verdad, vive Job con la certidumbre de que esa divinidad a que se abandona le hace justicia cerca de la divinidad a la que desafía.

5. El desgarramiento en el quererse a sí mismo.—En el quererse a sí misma de la verdad hay un desgarramiento. Cierto es que la voluntad egoísta de la mera existencia empírica se queda, cuando la falta patetismo, en la inanidad de lo impulsivo, y cuando se abraza voluntariamente, en la del mal. Pero el desgarramiento en el ser-sí-mismo que se arriesga a la libertad, determina el patetismo del verdadero ser independiente. En el desgarramiento, el desafío es el origen de la «existencia» como posibilidad de su incondicionalidad. En él se desarrolla, permaneciendo oscura para sí misma, la tensión desde la cual, por haber sido tomado en serio el ser, la trascendencia puede ser aprehendida alguna vez. El camino a la trascendencia no está todavía cerrado. El desafío va incrementándose a sí mismo. Está a punto de *dar el salto*, que le anula a sí mismo en la trascendencia, pero queda *paralizado en el salto*. Como desafío soy posibilidad.

El desafío es como un puño cerrado que no se puede abrir y que no puede golpear. Pues si se *abre*, ya antes de que la historicidad de la comunicación se convierta en positividad de la «existencia» en la existencia empírica, entonces es una traición en la referencia existencial, en la cual en tanto que desafío se conserva lo que en forma de hacer y ser activo debe llegar a ser real: la posibilidad del desafío no se puede anular verazmente renunciando a él, sino tan sólo por la realización «histórica» de la «existencia» en la existencia empírica. Pero si el puño *golpeara*, como si quisiera acertar a la divinidad, no habría en el desafío más que la desesperación, en la cual, partiendo de la posibilidad, me con-

vierto en realidad negativa por virtud del ciego golpe en la nada. Pues entonces la culpa del desafío, que ya no se conserva, se consume en el «no», que en el saber, que se cierra ilusoriamente, se destruye. El «no» del desafío que se conserva quiere el «sí» para el cual se prepara en tanto advierte que al crecer la tensión se oscurece todo ser.

6. Abandono.—En la decisión del desafío está implícita la *posibilidad de su contrario.* Cierto es que no se la puede forzar; su necesidad no es comprensible. Pero el *ser-sí-mismo impulsa apremiantemente a la unificación con aquello contra lo cual parece estar.* La idea, que la libertad independiente no puede olvidar, de que no me he creado a mí mismo y, por tanto, no puedo ser la realidad última, es desasosiego en el desafío y su amenaza.

El desafío, insuprimible por razones generales, sólo puede ser anulado en *su* fundamento. Sólo la divinidad, que me permite ser mí mismo por mi libertad, me permite superar el desafío por virtud del ser-mí-mismo, pero no mediante un milagroso acto suprasensible, sino porque en la existencia empírica me vinculo a lo Uno, con el cual «históricamente» quedo vinculado incondicionalmente. Sólo con él llego a ser mí mismo en cuanto que me abandono a él. El abandono se realiza en el mundo, sin cuya mediación ningún camino lleva a la trascendencia.

Pues la trascendencia quiere mi abandono en la realidad de la existencia empírica. *Si el desafío niega la dicha* porque es huidiza y ligada a la ilusión engañosa, en el abandono se tiene la conciencia de que cada uno debe realizar a su sazón lo que no puede rechazar. *Si en el desafío se había rechazado la desdicha,* y suscitado el odio contra toda realidad empírica, el abandono exige a su vez: esto que me ha sido dado, debo sufrirlo, tengo que soportarlo y quiero soportarlo hasta que perezca. Pero así como en el abandono ya no se experimenta la ciega dicha de la existencia empírica sino una dicha nacida de la superación del desafío, que recubre todavía el velo de la posible desgracia futura y, por tanto, tiene una profundidad ajena a la mera existencia empírica, así tampoco se experimenta el sufrimiento sólo mezquino, sino un sufrimiento de la misma profundidad que el desafío superado, de suerte que al sufrimiento se le pueda mostrar un vislumbre de que felicidad es posible de otro modo en la existencia empírica. Todo lo que es, es realidad empírica en su lugar; yo no debo sustraerme

a la mía. El abandono es estar dispuesto a la vida cualquiera que ésta sea, a tomarla sobre sí tal como venga.

7. TEODICEA.—El abandono quisiera fundamentarse. El saber, que tiene un origen en el desafío propio de la voluntad de saber y alimenta el desafío, debe servir al abandono, que quisiera hacerlo todo concebible partiendo de la divinidad. Las teodiceas son las respuestas a la pregunta por el mal de la existencia empírica, por la irremediable culpa, por la mala voluntad: ¿cómo pudo Dios en su omnipotencia crear este mundo de tal manera que permitió este mal y estas injusticias, que permitió que exista lo malo? O en sentido más amplio: ¿Cómo es concebible en la realidad empírica lo negativo del valor? Si la idea de que la compensación al mal presente está en la dicha de los hombres futuros (como en el pensamiento mesiánico de los judíos, y en las utopías socialistas) parece una autoilusión, porque toda esperanza se ha desvanecido; si, además, la compensación en un ultramundo (por ejemplo en un juez suprasensible que castiga y recompensa), parece imaginaria, entonces se impone siempre de nuevo aquella pregunta por la necesidad de la compensación. En esta pregunta, la meta no es el balance que satisfaga a un contemplador, sino el abandono en la superioridad posible de la realidad empírica, que el individuo reconoce, por virtud de la respuesta en la penumbra de un concepto general.

Los indios han imaginado en su doctrina del *karma* una ley impersonal del mundo. En la transmigración de las almas, que puede hacer pasar el alma del hombre por todas las formas de una serie de grados de lo viviente, queda recompensado y castigado, según sea la forma de renacimiento y del destino particular, lo malo y lo bueno que se hizo en la vida anterior. Un mecanismo completo de represalias éticas domina toda la existencia empírica, aunque ningún recuerdo consciente enlaza con la existencia pasada. Cada uno se ha creado su destino y se creará el destino futuro. El sentido de la acción ética tiene como finalidad un renacimiento mejor y, en última instancia, libertarse de la rueda de la migración del alma por virtud de la supresión del renacimiento.

Esta doctrina, por virtud de la idea de una prolongación temporal, acentúa la significación eterna en todo hacer existencial. Y expresa como cifra manifiesta el sentido de todo mal con claridad racional. La pregunta de la teodiciea es vana, puesto que no hay una divinidad omnipotente sino tan sólo la ley de la existencia empírica y la incomprensibilidad del ser del no-ser a que se aspira.

mundo: campo de la lucha entre el bien y el mal; producto de un maligno creado

Zarathustra, las maniqueos y los gnósticos enseñaron el *dualismo*: Dios no es omnipotente, tiene una potencia maligna en contra. Hay dos principios que luchan entre sí. El mal y la maldad son consecuencia de la victoria parcial de las potencias tenebrosas que turban el ser de la divinidad luminosa. El mundo es el campo de la lucha o incluso el producto de un maligno creador del mundo que, rebelándose contra la pura divinidad, creó esta obra perversa. Aunque la victoria final de los buenos dioses es segura, sin embargo, el proceso del mundo es completo sufrimiento e insensatez. En este proceso, los confusos portadores de luz se irán despojando gradualmente de su disfraz y retornarán a la separación definitiva las buenas y las malas potencias. La escisión de lo bueno y lo malo se reconoce en lo puro y lo impuro, en lo luminoso y oscuro y, en suma, en todas las contraposiciones de valores.

El dualismo es la sencilla solución intelectual mediante la duplicación del fundamento primero de la realidad empírica. En su fijeza y su tosquedad adialéctica no permite ningún examen posterior a fondo de la realidad empírica, excepto en la subsunción constantemente repetida de las cosas en virtud de todas las valoraciones sólo posibles. Pero en su desarrollo dialéctico es, por su sencillez, una penetrante cifra para la lucha de toda existencia empírica en cuanto que realidad fundada trascendentemente. El desafío y el abandono se pueden dirigir hacia los dos lados y experimentar la equivocidad de ambos en las inversiones de su posibilidad como ley del día y como pasión de la noche.

En la *doctrina de la predestinación*, el dios oculto («*deus absconditus*») está más allá de toda pretensión ética y de toda concebibilidad de los hombres. Sus decretos son tan firmes como inescrutables y han decidido el destino de cada individuo en la tierra y en la eternidad. Las normas de la justicia terrenal no les son aplicables porque rebasan infinitamente todo sentido limitado semejante. El ser y el hacer terrenal no tiene para el individuo el sentido de que, por virtud de algún mérito propio pudiera cambiar el decreto de Dios y por tanto su destino, pero sí la significación de ver en ellos la señal de haber sido elegido o condenado.

La doctrina de la predestinación es, en su origen, la expresión de la irresolubilidad del problema de la teodicea. Pero inmediatamente después, ya es por virtud de su saber determinado y por virtud de su formulación racional, una manera de argumentar, de

sacar consecuencias, que del no concebir hacen un concebir positivo en una amplia teología. La supresión de la decisión en el tiempo anula la posibilidad de elección: no hay ya libertad en una fórmula, sino sólo en la acción fáctica derivada de estos pensamientos.

Las especulaciones de estas tres doctrinas demuestran que para la razón no hay una respuesta convincente a la cuestión de la teodícea como no la hay a la pregunta por el ser de Dios. Es un esfuerzo inútil buscar una fórmula que tenga validez general. Después de haber sido estas formas racionales de tanta importancia para grandes pueblos que incluso acuñaron su vida, acaso pueden servirnos todavía como formas momentáneas de expresión cuando tratamos de penetrar más profundamente en la presente situación «histórica» por el saber del no-saber. El ímpetu existencial de los hombres que vivieron creyendo estos contenidos, nos da idea de su verdad «histórica», pero no demuestra la verdad de esas doctrinas para nosotros. Por el contrario, después del fracaso de estas doctrinas, hay que intentar *concebir la inconcebibilidad*. Nuestra conciencia, que ya no responde sin discusión a una sustancia «histórica» con sus creencias míticas, ni tampoco actualmente vive segura desde la desconocida profundidad de un todo, no conoce ningún límite en el planteamiento de la pregunta. La libertad, que como posible «existencia» hay en ella, es preguntada, juntamente con su trascendencia, por ella misma para experimentar en la oscilación dialéctica de desafío y abandono la completa *imposibilidad de una solución por virtud del saber*, mientras que en la teodicea la solución era creída sin saber.

Si hubiera para nosotros una solución inteligible a la cuestión de dónde proceden la culpa, la lucha y todo mal, quedaría suprimida la situación límite, y privada la posibilidad de la «existencia» de su experiencia originaria. El hecho de que no exista solución para el mero conocimiento, es precisamente la causa de que, partiendo de nuestras situaciones como situaciones límites, tenemos que aprehender la respectiva ascensión «histórica» del individuo en la comunicación. El fracaso de toda teodicea se convierte en requerimiento y llamada a la actividad de nuestra libertad, que conserva su posibilidad para el desafío y el abandono.

El abandono renuncia, por esto, al saber: porque en él me confío al fundamento del ser. No es *verdad más que en el no saber*; es la anulación de la existencia empírica en el ser, sin que éste

pueda ser conocido. Cuando el abandono se quiere justificar por el saber, se hace falso, insincero. Pero al resignarse como confianza activa percibe en el no-saber la trascendencia.

Cuando un desafío, que se revela en la negativa, busca investigando el camino por el cual se persuade de que no hay Dios sino tan sólo la ciega ley natural, tan sólo la suma de las cosas finitas, entonces dice desdeñosamente desde su saber: Ayúdate a ti mismo, que Dios también te ayudará. Pero el abandono responde que él no sabe nada: si, no obstante, la divinidad diera algo, en todo caso lo daría sólo a aquel que es a su vez activo; nada es regalado más que por el camino de la libertad; de hecho, debo ayudarme a mí mismo, pero cuando así lo hago tengo que confiar en el abandono. Esta confianza, que no está fundada en ningún saber, es el riesgo de la vida.

Si entonces el abandono se pone a hablar de la armonía del todo, a justificar el bien y el mal, entonces se pierde en ilusiones; con ellas oculta aquello de donde brota el desafío, ante el cual solamente puede ser auténtico abandono el abandono que no se sustrae al saber.

8. La tensión de la existencia temporal a causa de la ocultación de Dios.—Si la trascendencia de la divinidad hablase visiblemente, no quedaría más que someterse y desaparecer ante ella. La pregunta cesaría. Humillado en el suelo ante la *omnipotencia que abandona su ocultación para manifestarse*, habría perdido mi libertad. No sería posible ni el desafío ni el abandono. Pues ambos se dirigen a la divinidad oculta en la pregunta cuya respuesta es el riesgo de la posible «existencia».

Nosotros estamos todavía en la existencia empírica temporal. En cuanto que la divinidad queda oculta y no responde y hace ambiguas todas las cifras, entrega el hombre a su libertad. Su destino es la tensión desde la cual tiene que arriesgarse a decidir sobre qué quiere vivir; en la busca de la verdad sólo puede encontrarla por este camino. La divinidad no quiere un abandono ciego, sino la libertad, que puede desafiar y sólo desde el desafío alcanzar el verdadero abandono.

Por eso *no se resuelve la tensión.* El abandono conserva su origen en el desafío; la confianza no suprime la pregunta. Una definitiva unificación de desafío y abandono no es posible en la existencia temporal; sería una falsa anticipación. La existencia únicamente puede encontrar su verdad en la manifestación «históri-

ca» por virtud de esta tensión. Entonces tiene su confianza en el ser por el camino que pasa por la confianza en sí misma, es decir, encuentra su abandono por encima de su desafío. Pero igualmente tiene su propia confianza por el camino que pasa por encima de su confianza en el ser, es decir, encuentra su independencia desafiadora por encima del abandono.

Precisamente porque el desafío en su negatividad va dirigido, desde un principio, a Dios, la *negación* de Dios no se convierte en indiferencia, sino que es la expresión negativa de la relación con la trascendencia. El desafío —niegue a Dios o blasfeme— es también aprehensión de la trascendencia. Y puede ser más profunda que la creencia sin problemas. *Reñir* con Dios es un modo de buscar a Dios. Todo «no» quiere un «sí», pero en la verdad y la sinceridad. Todo abandono, como verdadero abandono, sólo es posible por el desafío superado.

9. Rebasamiento anonadador en el aislamiento de los dos extremos.—En la existencia empírica en el mundo la exageración y rebasamiento de uno de los polos de la tensión se convierte en una perfección, que si bien grandiosa, sin embargo no es posible para una «existencia» que vive en el tiempo:

La «existencia» se hace *titánica* a sí misma para realizar su sentido en el mundo como una «existencia» que se ha creado a sí misma, en el desafío contra Dios o sin Dios por virtud de su libertad. Para ella ya no tiene sentido la pregunta de si el mundo vale algo o no. Lo que importa es que yo valga algo en cuanto que creo el sentido: yo soy lo que es o no hay nada.

El heroismo del abandono tiene su verdad en la autoaniquilación del *mártir*. En la voluntad de esta aniquilación hay una dignidad. El mártir realiza el abandono incondicionado de una vida indiferente al mundo en la verdad de la trascendencia que ha percibido en ella.

Pero el titán que se ha hecho a sí mismo y el santo en su abandono entran desde la existencia empírica mundana en una perfección que los hace *inaccesibles para la comunicación*, convirtiéndose tan sólo en posibles objetos de admiración o en orientación de lo posible.

10. Inane desviación en el aislamiento de los extremos.—Si yo me aislo en uno de los polos de la tensión —abandono o desafío—, queriendo ser meramente existencia empírica al rechazar

las posibilidades del ser-sí-mismo, entonces me desvío y descarrío en la inanidad.

Entonces el *desafío* se transforma en la manera en que yo quiero mi existencia empírica como la mía. Yo quiero gozar sin escrúpulos, mientras dure la vida. Yo quiero el poder en el goce de destruir y dominar, por odio y rencor contra la existencia empírica que perjudica la mía. Esta rebelión ya no es la libertad del ser-sí-mismo desafiador sino el capricho de la subjetividad resuelta. En formas amortiguadas puede el desafío *solidificarse*, por así decir, en lugar de quedar en suspenso. Se convierte en el estado final de un nihilismo vacío en lugar de ser la lucha por la divinidad como lucha por la imagen pura de la trascendencia. Es como la alegría del mal ajeno, puesto que se ve tal como es el mundo. Se conforma con lo vulgar para mostrar la divinidad en la propia existencia empírica, sea como sea. Esta rebelión es resentimiento. Carece de profundidad.

Por su parte, *el abandono* tiende hacia la pasividad. La posibilidad de reñir con Dios queda anulada, en la manifestación temporal de la «existencia» ya no hay fuerza alguna. La «existencia» ha aceptado una armonía consistente en el tiempo, la cual en el tiempo como realidad empírica es imposible. Esta pasividad ha anulado la libertad; se encuentra en beata sumisión a las autoridades terrenales.

11. Abandono sin confianza, abandono de Dios, ateísmo.— El abandono y el desafío se enlazan, a costa de perder el ser-sí-mismo, en la conciencia de la vileza e insignificancia que ante la trascendencia se sabe anonadada. Es la *desesperación del abandono sin confianza*. En su relación con la trascendencia, el hombre se siente no sólo estremecido sino sin esperanza. Se siente anonadado, sin auxilio, en la eternidad. No es nada más que angustia, a la vista de la fuerza destructora. El abandono, que, sin embargo, incluye la confianza, se ha perdido en una dependencia absoluta. Por el contrario, un ser-sí-mismo afirmado en sí está con *espanto* ante el misterio inquietante de la trascendencia sobrepotente que le es hostil.

No hay desafío en el *abandono de Dios*. En él hay la conciencia de la lejanía en forma de incredulidad que ni puede desafiar ni abandonarse. No es el estado inconsciente antes de despertar en las situaciones límites, sino, por el contrario, el estado consciente que conoció el desafío y el abandono, pero los ha perdido. Si no

es la indiferencia, en la cual ya no quiero nada propiamente y nada me puede alegrar ni hacer sufrir, porque ya no hay nada serio para mí, es el vacío que espera que la trascendencia venga a él. El abandono de Dios puede elevarse a la conciencia de que Dios ha muerto. Esto ya no es desafío sino *horror*, que, como el desafío, todavía incluye la posibilidad mientras que un seguir viviendo inerte, indiferente, que no pregunta y no desespera, hace que toda posibilidad se desvanezca.

El desafío cesaría si el hombre *pudiera ser real e incuestionadamente sin Dios*. Se dice, por ejemplo, que «en Escandinavia, en la época de la cristianización, se encontraron gentes que no creían en nada, sino que se confiaban a sus fuerzas». En la medida en que fuera textualmente exacto, de ese modo se caracterizaría una existencia empírica inconsciente que, sin previsión ni reflexión, vive por completo tan sólo en el instante, todavía sin desafío, por carecer de situación límite y, sin embargo, una existencia empírica en independencia salvaje que, como ninguna otra, entraña la posibilidad del desafío, es decir, de una apasionada busca de Dios.

12. Al fin, la pregunta.—La objetivación de un saber como solución de la tensión entre el desafío y el abandono roba a la «existencia» el aliento de su libertad «histórica». La «existencia» sigue estando en la existencia temporal.

El *desafío* es lo propiamente humano. Quien mira con los ojos muy abiertos los hechos y los interroga, encontrará el camino hacia el «no». La confianza del abandono no puede ser verdadera cuando es prejuicio imperturbable en el que ya encuentro el sosiego, sino solamente cuando se conquista a la vista de la desconsoladora horridez de la real existencia empírica. La confianza tiene que haber afrontado la visión terrorífica de la Gorgona.

Quien no siente el espanto y no resiste la prueba no conoce la *confianza*. A nadie se le puede imponer. Va acompañada de la conciencia de que no tiene ningún mérito en sí. Tenerla no es ningún valor elevado de quien la tenga. Está enlazada con la preocupación de tener derecho a ella.

El que no confía, o bien no hace más que sustraerse o bien si de veras no confía está lo más cerca posible del confiado, que sea él mismo, y con él experimenta la comunidad existencial del destino empírico.

Si *yo pongo en cuestión* la trascendencia, preguntando al mun-

do si la Providencia existe y cuál es, entonces cuanto más sincero sea *tanto más perplejo* quedo:

Como quiera que yo ignoro qué es lo que debe perdurar y vivir y lo que debe perecer—y como quiera que para mi conocimiento jamás algo tiene la prioridad— y como quiera que sé, en general, que lo duradero no es por fuerza lo mejor y que incluso lo que sólo perdura suele ser lo peor —*no conozco nunca la respuesta de la divinidad por el resultado de los sucesos y el éxito de la acción.* El fracaso puede significar reprobación y puede significar consagración, la victoria puede ser misión o maldición.

El menor conato de una opinión, de que yo pudiera esperar que la divinidad hace marchar las cosas en una dirección determinada, pues sólo así y no de otro modo hay sentido —o que es imposible que esta vida noble, esta buena voluntad, esta compromisión de lo mejor fracase— o que yo merezco algo o no lo merezco y por tanto debo esperar o no he de temer— ; todo esto me lleva a una confusa actitud: o bien yo me afano hacia lo inaccesible para percibir el verdadero ser del cual nace la Providencia, o bien trato, aunque por pensamientos todavía de ese modo justificados y legítimos, de influir secretamente en la Providencia, incluso de forzarla. Hay en tales pensamientos una magia sublimada que no intenta manejar a la divinidad con la técnica del sortilegio, pero sí con el ser y la acción del hombre.

No sólo la «existencia» y la idea, sino también todo el inmenso y poderoso mundo y lo otro que puede atrofiar interiormente a la posible «existencia» o aniquilarla exteriormente, todo esto abarca la existencia empírica. Puesto que en absoluto es *posible todo* lo que, medido con las nociones de sentido, justicia, bondad, sería imposible, persisten las tensiones entre el desafío y el abandono. Así, pues, el fallo existencial estriba tanto en la desesperación por lo absurdo del fracaso como en el orgullo y la satisfacción del éxito. Pero en lo feliz y en lo fracasado, en el absurdo y en el pleno sentido puede ser veraz la confianza en la trascendencia cuando ambos quedan en cuestión.

Si yo pregunto si la divinidad está también en el satisfecho de sí mismo, en el altanero, en el intolerante, en la angostura y la ceguera, no me arriesgo al «no». En ellos no está mi divinidad. Yo sé que contra todo ello deseo combatir conforme a mis fuerzas, pero no puedo esperar ser vencedor. La divinidad oculta, cuando me habla indirectamente, no habla nunca tan sólo para mí.

La divinidad se me presenta en aquello que para mí no es ella misma. Ella lo deja estar ahí y afirmarse —acaso lo que desea de mí es que yo vea el triunfo y la persistencia de aquello que combatí por malo y perverso.

CAIDA Y ASCENSION

Yo no aprehendo la trascendencia pensándola ni trato con ella mediante alguna acción repetible conforme a reglas. Yo estoy en ascensión hacia ella o en caída desde ella. Yo experimento existencialmente la una por virtud de la otra: la ascensión está enlazada con la caída posible y real, y viceversa. Pensamientos primigenios han relacionado trascendentemente desde hace milenios la caída y ascensión del hombre.

1. Yo mismo en la caída y la ascensión.—En la conciencia absoluta yo estoy, en verdad, seguro y cierto del ser, pero no con el sosiego de una perfección perdurable en el tiempo. Por el contrario, siempre me encuentro en la posibilidad del ser-yo-mismo o de perderle disperso en lo múltiple o unido a lo esencial, arrastrado al cuidado y la angustia y olvidado de mí mismo en el placer o presente a mí mismo. Conozco el desierto desolado del no-ser del verdadero yo-mismo y la ascensión desde esta realidad empírica del no-ser.

El peligro, en que me siento constantemente, queda captado en su sentido por todas las formulaciones de la desviación existencial:

a) El origen en la conciencia absoluta es el movimiento activo por el cual se llega a ser sí-mismo. En cambio, la caída desemboca en lo que sólo es *objetivo en tanto que fijado*, sea como consistencia intemporal, sea como movimiento pasivo regulado. El origen es contenido henchido. La caída desemboca por el establecimiento de formas vacías en la *formalización* y la *mecanización*.

El origen es, en tanto que «histórico», la continuidad de la «existencia». La caída acaba en lo *arbitrario*, lo *hecho*, lo *práctico*, en tanto que esto ya no tiene su fundamento en algo que lo rebasa y anima.

En todo caso, por virtud de la caída, se toma por el ser algo que sólo es objetivo, mientras que lo objetivo sólo tiene verdad

como función de la «existencia». Fijación, formalización, estar ya hecho, son la misma cosa.

b) El origen en la conciencia absoluta es *decisión en la jerarquía* de los contenidos. La caída es la *inversión* en que lo incondicionado se hace condicionado, y lo condicionado, incondicionado.

c) El origen en la conciencia absoluta es *auténtico* cuando se identifican la esencia y la apariencia; se revela en la continuación como fidelidad al perseverar con una tenacidad adecuada al instante fundamentante. La caída desemboca en la *inautenticidad* de vivencias y actitudes como mera subjetividad, que es, ciertamente, real en el instante, pero falsa no obstante, porque su sentido no es más que apariencia; o en la inautenticidad en el sentido de dejar valer, admitir, declarar contenidos que ya no dejo actuar sobre mí.

d) El origen en la conciencia absoluta está, en tanto que *infinitud* presente, referido en sí y, por esta razón, henchido. La caída desemboca en la *sinfinitud* de la mera repetición, que ya no es la fidelidad de producirse constantemente de nuevo a sí mismo.

2. Yo soy tal como yo valoro.—En el proceso de mi caída y mi ascensión nada existe ahí sencillamente para mí, sino que todo está sujeto a una posible valoración. Yo juzgo mi acción, mi actitud interior, la existencia empírica por la cual me encuentro en comunicación con otro, y todo lo que se me presenta. Tal como yo valore, tal soy yo, y así llego a ser. Estoy en la ascensión cuando mantengo mis valoraciones, las pongo a prueba, las supero; pero cuando pierdo la adhesión a los valores que para mí todavía ha poco eran verdaderos, yo desciendo.

Las estimaciones cobran una *clara determinación* sólo por virtud de *conceptos normativos* definibles, que como criterios finitos, permiten valorar las cosas desde un punto de vista en cada caso. La disminución de la capacidad por virtud de aptitudes desfavorables y enfermedades, todas las disteleologías de lo viviente quedan pensadas y diferenciadas clara e inteligiblemente. Frente a tales valoraciones impositivas que dependen de conceptos normativos y finalistas, la estimación en la cual experimentamos «históricamente», es una *visión de la jerarquía* en la esencia fisiognómica de todas las cosas, una visión *indeterminada*, no impositiva y, sin embargo, evidente. Esta visión no es definitiva, sino que está en proceso; no subsume, sino que esclarece originariamente; en ella no hay saber, pero, no obstante, es de inmediatez intuitiva;

no se puede demostrar, sino aclarar. Partiendo de los conceptos normativos determinados se obtiene una múltiple jerarquía de lo que existe empíricamente, desde diversos puntos de vista, los cuales únicamente con relación a ellos mismos fijan, con validez general, ciertas relaciones jerárquicas, determinadas en cada caso. Pero desde la «existencia» surge la visión de las jerarquías incondicionadas, nunca determinada, de la fisiognomia única en cada caso.

Aunque estas valoraciones existenciales no existen más que como proceso en el tiempo, sin embargo, tienden a objetivarse. Racionalizar en valores generales el rango jerárquico percibido en las situaciones «históricas» y los actos de elección es nuestro único camino para el conocimiento esclarecedor de aquello que hacemos realmente. Aspirar ilimitadamente a esta racionalización, pone en cada caso el fundamento para el futuro «histórico» de la «existencia», pero sigue siendo relativa, en cuanto que nunca penetra hasta la «existencia» misma en su absoluta conciencia «histórica». Pues la jerarquía ya objetivada es tan poco identificable con las ordenaciones aprehendidas originariamente como la valoración hecha por fines definibles.

Si, pues, la valoración como impositiva sólo es posible relativamente por virtud de pretendidos conceptos normativos, la otra es indeterminada pero, en cambio, penetra en lo profundo, porque el reconocimiento de rango referente al verdadero ser es engañoso cuando se presenta en una determinada objetivación como objetivamente válido para todo el mundo. Esa otra valoración está en la conexión más íntima con la conciencia de la propia ascensión y caída, que en la actividad misma de esta estimación cobra un modo de expresarse. Tal como yo al valorar veo dondequiera caída y ascensión, así participo ya en ello. Las jerarquías se hacen falsas cuando *no se compromete el propio ser*. La *caída* en la forma de *valorar* se realiza por los siguientes caminos:

a) Lo que yo *valoro verazmente*, yo *lo amo o bien lo odio porque quisiera amarlo*; entonces estoy con ello en posible comunicación, por el hecho de que no lo valoro como ser solamente consistente, sino junto con lo que puede ser. Yo quedo implicado porque el verdadero valorar es potencialidad para el combate amoroso y nunca tan sólo afirmación. En cambio, incurro en falsedad cuando, aislándome, pronuncio supuestas valoraciones valederas sobre algo que existe como sobre algo que no me interesa. Estas

valoraciones *falsas*, el reducirse el propio ser a un *contemplador rígido* que se erige en juez, significan caída en la incomunicabilidad.

b) La valoración veraz es un elemento componente de la propia ascensión en una *continuidad*, que aunque no es determinable suficientemente como consecuencia racional, sin embargo aparece como *confirmación* y *fidelidad* que no olvida. La desviación es el *capricho de valorar y sentenciar* partiendo de simples ideas racionales o del mero afecto siempre evanescente del *instante*, capricho del cual el hombre no se hace responsable y que él mismo olvida y considera como fortuito.

c) Veraz es la valoración en la cual *yo mismo estoy por entero en lo valorado*. Pero si yo *procedo* a valorar y sentenciar *sólo por otros motivos*, entonces caigo, en cuanto me engaño a mí mismo y engaño a los otros acerca de las finalidades reales. Yo exalto con entusiasmo a un hombre, no porque le ame, sino porque de ese modo pretendo mortificar a otros. Yo odio y rechazo lo que se manifiesta de una «existencia» porque no quiero aplicar y comprobar en mí mismo la posible medida y criterio que de ello resulta. Si quisiera ver algo denigrado o admirado, hay un sinfin de argumentaciones de las cuales en algún modo resulta aparentemente el requerimiento a las posibles valoraciones; pero éstas son inadecuadas, sobre todo aquellas a las que está siempre dispuesto el término medio de las opacas masas humanas, aunque es en ellas donde únicamente se manifiestan.

d) Veraz es el valorar que en la *objetivación* pretende *claridad* sobre sí mismo; las objetivaciones son siempre el medio necesario para la propia aclaración; las normas y las tablas de valores pertenecen al ámbito de la «existencia». Pero la desviación se produce al *descansar y sosegarse en un esquema de la jerarquía de valores*. En lugar de profundizar sin término en lo que se me presenta «históricamente» para, partiendo de ello, descubrir su valor mediante la propia ascensión junto con ello, en lugar de esta comunicación en lucha franca y a pecho descubierto, todo lo particular se queda clasificado en la casilla ya existente de algo general y con eso se le despacha. La rigidez es caída. El origen «histórico» de toda jerarquía pensada no tolera que las decisiones incondicionadas se desplacen convirtiéndose en objetividad valedera. Yo no tengo posibilidad de valorar verdaderamente más que cuando estoy con toda conciencia en *la posibilidad de la caída y*

de la ascensión que rebasa toda objetivación y no permite alcanzar el sosiego.

3. Llegar a ser sí mismo en la dependencia.—En la activa reflexión sobre sí mismo tropiezo constantemente con mi ser, que ya soy: yo no puedo querer ser lo que quisiera ser.

Yo me veo *dependiendo* de mi cuerpo. Pero si lo que aprehendo al investigar mi cuerpo lo considerase como mí mismo, entonces me convertiría en una cosa, que se me resolvería utópicamente en un resultado de procesos causales, que me pondrían en condición de hacer de mí lo que yo quisiera mediante arreglos técnicos. Mi actitud interior como conciencia del verdadero ser sería elaborable.

El absurdo de estas ideas se esclarece al preguntar por el yo, al que estos arreglos atañen y que aspira a ese modo de ser-sí-mismo que quisiera alcanzar. Pues este yo que lo pretende no puede ya ser pensado como elaborable, por el hecho de que hubiera sido aprehendido el origen, desde el cual es investigado, querido y elaborado. Aun en el esfuerzo cotidiano de lo que me arrastra soy positivamente consciente de mi libertad. Hay ciertamente condiciones de la existencia empírica, sin las cuales se extingue la libertad, pero no son de tal carácter que por ellas se llegue a producir la libertad misma y se haya de guiar su contenido. Este es el punto, inaccesible a una experiencia puramente pasiva, del cual yo mismo dependo. Ascensión y caída son procesos que emanan del origen de la libertad.

Pero la ascensión y la caída están *vinculadas a lo que les precede*. Yo no me puedo transformar en cualquier momento sin supuestos previos. Siempre tengo puesto un fundamento, siempre he llegado a ser y sigo todavía en marcha avanzando y retrocediendo por el camino y a saltos, que en cada caso tienen su momento, y acreciendo o descaeciendo sin percibirlo, en constante actividad.

Puesto que yo por mí mismo ya me he convertido en un ser «históricamente» vinculado, *dependo del mundo en que vivo*. Pero mi verdadera libertad cobra toda su profundidad cuando aprehendo, apropio y transformo la existencia empírica fáctica presente. Respecto a lo que en la determinación de esta existencia humana actual en el mundo me afecta en constelaciones y situaciones particulares, no puedo hacer más que, o bien tratar de apartarlo en una libertad sin mundo, perturbada, no obstante, siem-

pre por algo distinto o bien puedo aceptarlo como si me perteneciese, como mi propia responsabilidad.

En esta autodependencia, vinculado al propio fundamento y al mundo, asciendo o caigo. Pero *tan cierto* como yo estoy de *una dirección,* que formalmente esclarezco al pensar las desviaciones, *tan ignorante estoy de su origen y de su meta.* Yo puedo saber concretamente lo que yo quiero ahora, cuando me elevo, pero si sé la dirección no es como una dirección en general.

4. La dirección del proceso dentro de la trascendencia es indeterminada.—Puesto que no sé hacia dónde tiende la caída y hacia dónde la ascensión, y en ellas estoy vinculado, por el contrario, inseparablemente incluso a mi mundo, únicamente encuentro apoyo y refugio en la trascendencia, de la cual me percato en el proceso de mi caída y ascensión. El proceso sólo muestra radicalmente la esencia del ser en la existencia empírica allí donde la «existencia» se cree enraizada en su trascendencia. Sólo allí es decisión real en la sinceridad o franquía para el otro, cuando es ella misma. Sólo al debilitarse la conciencia absoluta de la presencia de lo oculto se hace también su acción insegura, incierta y, por tanto, sin libertad, sea en la insinceridad de la acción forzada, sea en la sinceridad del vértigo confuso. Sólo puede mantener en disponibilidad la referencia a la trascendencia, puesto que no la puede querer allí donde una vez escuchó la voz de la trascendencia.

Pero si bien mis propias finalidades quedan *referidas trascendentemente,* no por eso quedan *determinadas trascendentemente.* Si yo enumero como finalidades la pureza de alma, la manifestación «histórica» de la sustancia de mi ser, la acción responsable nacida de la determinación «histórica» en la totalidad del círculo de existencia empírica que yo he de llenar, todas ellas se desvanecen, cuando no son tan sólo *signa* sino que deben ser como tales. Pues así formuladas son como si no se hubiera dicho nada. La finalidad trascendente de mi vida no se me aparecerá intuitivamente en ninguna figura objetiva. No puede ser pensada como idéntica para siempre ni para todos.

Si —pensando lo irrepresentable en pensamientos vacíos— quisiera saber hacia donde se dirige la ascensión y yo pudiera *comprender el sentido del ser* antes de comenzar a actuar, caería en una ahistoricidad ajena a la «existencia». Cada fin es particular y como tal no lleva todavía a la ascensión; pero, a su vez, el sentido del todo , como fin último conocido, anularía la realidad del

Cioran

hacer «histórico». En el fondo todo estaría en su final, no sería necesario que aconteciera nada, la temporalidad sería superflua. Si el sentido del saber llevase a que, al cabo, el fin último y, por tanto, la totalidad, fueran conocidos definitivamente, entonces al aumentar mi saber de lo sensible-posible y lo causal-realizable me acercaría a esta irrealidad, en lugar precisamente de lo contrario, por virtud de mi afán de saber que continuamente inquiere, no hacer perceptible el paso de la experiencia histórica a lo ilimitado. Pero si yo, en un vaciamiento intelectual, considerase ya mi saber como completo, entonces quedaría la actitud de decir «no importa lo que acontezca, todo es posible, todo tiene sentido» —o por el contrario, puesto que todo ha de fundamentarse—, «todo es propiamente absurdo; toda determinación es ilusión engañosa, todo pensamiento es mentira, todo querer decidido es partidismo, todo es confusión y yerro».

O bien, el saber a donde se encamina la ascensión lleva a la caída cuando se cree *saber el único camino de la ascensión* que excluye a todos los demás. Yo cobro la unidad de mi ser en la paz de la satisfacción conmigo mismo, más es a cambio de perder la tensión de la antinomia. Pero existencialmente la ascensión está vinculada a la caída de un modo real o posible. En tanto se es existencia empírica temporal no se toma posesión definitiva del ser referido a la trascendencia. Si la satisfacción conmigo mismo no existe al mismo tiempo en forma de exigencia a mí mismo y como conciencia del fracaso, entonces ya se pierde en la indiferencia de la existencia empírica como lo acostumbrado. Lo que acaso para el anciano es la concedida contemplación de la vida que se acaba, en todos los momentos anteriores es caída en la falta de tensión.

5. Yo mismo como proceso y como totalidad.—Puesto que caída y ascensión existen como proceso en la existencia temporal, cuando me sustraigo al proceso en persistente sosiego y, sin embargo, permanezco en la existencia temporal, ya estoy en la caída. Pero mi *ser-total* no ha de ser rechazado en absoluto en favor del mero proceso. En el proceso yo trasciendo sobre él al ser, del cual el proceso mismo recibe su dirección. La trascendencia en la cual solamente puedo encontrar parada, incluye para mí también la totalidad de mí mismo. En la existencia empírica yo soy *el que quiere ser total*, pero sólo en la trascendencia podría yo *ser total*.

La muerte, como «factum», es, ciertamente, un simple cesar

mi existencia temporal. Sin embargo, desde la muerte como situación límite yo revierto a mí mismo planteándome la cuestión de *si yo soy un todo* y *no* estoy *meramente al final*. La muerte no es sólo el término del proceso, sino que como *mi* muerte, la mía, suscita inexorablemente esta pregunta por mi ser total: ¿Que soy yo, puesto que desde ahora mi vida fué y ya no hay futuro como proceso?

Sin embargo, en la existencia temporal la caída y la ascensión no llegan a una definitiva decisión, sino que se relevan alternándose. Yo no llego a ser un todo, toda aparente terminación fracasa. Sobre el límite insuprimible yo no hago más que trascender hacia una posibilidad: la de encontrar la liberación allí donde yo soy total. Mientras mi vida, en la culpa y la ruina, es totalidad rota, mi muerte debe anular en lo desconocido la ruptura.

Vivir filosóficamente en la existencia temporal sin totalidad a cuenta y riesgo propio es el lote del hombre que sabe que debe ser libre. Como salido del ser le estremece el carácter inquietante de una existencia empírica sin totalidad en la *pregunta que* se atreve a expresar *el miedo de que sea posible la nada* que es absolutamente nada. Yo estoy aquí, sin amparo, en la mano... ¿de quién? Yo no lo sé y me veo rechazado a mí mismo: sólo por mi resolución, cuando yo soy yo mismo del modo más decisivo y, sin embargo, no soy sólo yo mismo, percibo la posibilidad de elevarme o de perderme.

El ser total penetra *míticamente* en mi existencia empírica —tanto más claramente perceptible cuanto más resueltamente yo abrazo el proceso— como mi genio, que me guía, y como inmortalidad en la que yo entro como verdadero ser. En mi genio yo me reconcilio conmigo mismo como un ser que puede llegar a ser total. En el pensamiento de mi inmortalidad yo me aparezco a mí mismo como la existencia de la sombra, que yo arrojo como proceso que se manifiesta en caída y ascensión: como tal yo soy para mí, haciéndome claro en el ser-sí-mismo, siendo oscuro en la existencia empírica, posible totalidad en la «existencia» trascendiente.

6. Genio y demonio.—Los hombres se abordan en la ascensión por virtud de la manifestación de su ser que se conquista en el proceso de la existencia empírica. Pero por profunda que sea esta comunicación, que en la existencia empírica capta el ser, yo todavía estoy solo. Sin la firmeza del ser-sí-mismo yo desaparecería y, por tanto, sería incapaz de una verdadera comunicación.

Genio y demonio

En la soledad conmigo mismo yo me duplico, me hablo y me escucho. En mi soledad no estoy solo. Otra comunicación distinta se realiza.

Se puede interpretar y trivializar esto psicológicamente pero entonces no se capta el contenido, por el cual la realidad trascendente en el hablar consigo mismo se hace sensible con un carácter coactivo que se convierte en objetividad mítica:

En la actividad de este hablar conmigo mismo el *genio* o el *demonio* son como las formas de mi verdadero yo. Son para mí tan próximos como amigos que tienen conmigo una larga historia, y toman la forma de enemigos que me tientan exigiendo o hechizando. No me dejan ningún sosiego; únicamente allí donde me abandono a la mera existencia empírica con su impulsividad opaca y su racionalidad, me abandonan los dos.

El *genio* conduce a la claridad, es el origen de mi fidelidad a lo que en mí quiere realización y perduración. Conoce la ley y el orden en el espacio luminoso de un mundo creado. Muestra este mundo, deja reinar en él mi razón, me hace reproches cuando no le sigo, me disuade cuando en el último límite de la razón quiero penetrar en otra esfera.

El *demonio* muestra una profundidad que me sume en la angustia. Quiere llevarme a un ser sin mundo, puede aconsejar la destrucción, no sólo me deja concebir el fracaso sino también cumplirlo por el camino recto. Conoce como positividad posible lo que de otro modo era negativo. De aquí que pueda arruinar la lealtad, la ley, la claridad.

El *genio* puede ser un Dios que se me revela en esta forma, puesto que en su esencia es tan lejano que, como él mismo en general, no puede serme familiar. El *demonio* es como una potencia divina-antidivina, que en su oscuridad no tolera ninguna determinación. No es el mal, sino la imposibilidad invisible en el camino promovido por el genio. Mientras el genio me procura seguridad y certidumbre, el demonio es de una ambigüedad insondable. El genio parece hablar decisiva y precisamente, el demonio, presionando misteriosamente desde su indeterminación, parece al mismo tiempo ausente.

El genio y el demonio son como la escisión de una y misma cosa: de la *totalidad* de mí mismo, la cual, incompletable en mi existencia empírica, sólo me habla en su objetivación mítica. En la existencia empírica son los que guían el alma por el camino de la

patentización de la «existencia»; son los indicadores del camino, que a su vez quedan ocultos, o anticipaciones en las que, como tales, no puedo confiar. En mi camino tropiezo con los límites donde acaba la transparencia, nunca firmes, fijos, sino que siempre reaparecen en otra forma, en los cuales es donde genio y demonio dejan oír sus voces, sin revelárseme para mi existencia temporal definitivamente en su totalidad.

Como siempre ocurre en lo mítico, también aquí *hacerse consistencia* es la falsedad, que va desde las supersticiones fantásticas hasta la ilusión alucinante del «doble». Cuando no hago más que vegetar e ir viviendo, no se dan tales cosas en absoluto. Es —sin tener por eso existencia empírica— en el momento de la «existencia», la forma de la propia aclaración como articulación en el proceso de llegar a la certidumbre; es, en fin, objetivación mítica de que toda «existencia» está solamente en la comunicación combatiente, aunque sea la comunicación consigo mismo.

7. Inmortalidad.—A la caída acompaña la oscura conciencia de resbalar en la nada; la ascensión va acompañada de la percatación del ser.

La inmortalidad, que no es en modo alguno el resultado necesario de la vida temporal, no está como certidumbre metafísica en el futuro a modo de otro ser, sino que existe como ser ya presente en la eternidad. No existe, sino que entro en ella como «existencia». El ser-sí-mismo, que logra la ascensión, se cerciora por su virtud de la inmortalidad, no por la inteligencia. La inmortalidad no se puede demostrar de ninguna manera, pues todas las reflexiones generales no pueden hacer otra cosa que refutarla.

Cuando la «existencia» alcanza en la situación-límite su valentía y transforma el límite en una profundidad, la creencia de una vida ulterior después de la muerte es sustituída por la conciencia de la inmortalidad en la ascensión. El instinto vital no quiere nunca más que seguir viviendo, pero precisamente así es mortal sin esperanza. Para él la duración en el tiempo es el sentido de su inmortalidad. Pero la inmortalidad no es para él sino para la posible «existencia», cuya certidumbre del ser ya no es la conciencia de la duración sin término en el tiempo.

Pero cuando esta certidumbre del ser se esclarece en representaciones, idénticas con las representaciones sensibles y temporales de la inmortalidad, entonces es obvia la fijación de tales representaciones que han nacido de la incredulidad de la mera existencia

empírica. Esas representaciones pueden tener su verdad cuando se las deja en su simbolismo, cuyo sentido es poderoso y real, pero cuya manifestación es evanescente e inane. Así, por ejemplo, la representación de una eterna y amorosa auto-contemplación del alma en una perfecta claridad, de una continuación de la actividad en lo ilimitado en nuevas formas, de una vinculación de la idea de la muerte con la resurrección.

Mientras que en el pensamiento filosófico es imposible hacer a este simbolismo una concesión en el sentido de admitir la realidad de la perduración en el tiempo, tiene pleno sentido reconocerla, aunque por su virtud el afán sensual de la vida no encuentre sosiego, porque, en cambio, el contenido existencial encuentra su cercioramiento. Sólo cuando la pregunta y la duda se presentan, tiene el pensamiento filosófico su inflexible derecho. Pues el ser no está más allá de la muerte en el tiempo, sino como eternidad en la profundidad de la existencia empírica presente.

Si la inmortalidad es la expresión metafísica de la ascensión de la «existencia», mientras que la caída significa la verdadera muerte, eso quiere decir que si la «existencia» no es nula, no puede ser tan sólo existencia empírica.

Cierto es que como existencia empírica no puedo prescindir de la mía; me estremezco ante la muerte como ante la nada; pero si, como «existencia», estoy en la ascensión seguro del ser, puedo prescindir de la existencia empírica sin horrorizarme ante la nada. De aquí que el hombre en el entusiasmo de los instantes culminantes pueda ir hacia la muerte, a pesar de conocer seguramente la mortalidad de su existencia física en el espacio y el tiempo. Los jóvenes, por la exaltación de su «existencia», que todavía no ha caído en la maraña opresora de los cuidados finitos, suelen morir más fácilmente que los viejos. El dolor de la separación física pudo ser superado momentáneamente por el superviviente, mediante la ilusión del alma inmortal, en una paz que, sin embargo, no anula el infinito anhelo de la presencia del desaparecido, porque la existencia empírica aun en el trascendente aspecto del recuerdo nunca puede ser total.

Pero si hablo de la inmortalidad —y prefiero no callar— tengo que objetivar, y esto sólo se puede hacer en el tiempo, como si yo perdurase en él, aunque tenga que morir como existencia empírica. Si dejo que esta objetivación se desvanezca en el símbolo no por eso cesa la realidad de la inmortalidad, aun cuando como rea-

lidad empírica se desmorone. Pues yo no puedo afirmar que la «existencia» desaparece en la muerte como su último momento, porque ella deje de ser realidad empírica. De aquí que yo no pueda objetivar ni negar la eternidad. Si digo que únicamente puedo ser existencia empírica, no digo que sería todavía otra cosa que, sin embargo, sólo es pensable a su vez como existiendo empíricamente, ni digo tampoco que con la muerte me convertiría en nada. Si la objetividad del pensamiento metafísico de la inmortalidad en sus representaciones siempre está, como realidad empírica, en el tiempo, entonces esta cifra en la conciencia de la inmortalidad se desvanece en la certidumbre de lo real que está presente.

Si el dolor de la muerte es insuprimible para el que se muere y para el que se queda, sólo puede resplandecer por virtud de la realidad en la exaltación existencial: en el riesgo de la acción, en el heroismo de comprometerse, en el animoso canto de cisne de la despedida y en la absoluta fidelidad.

Desde la exaltación habla —cuando se derrumba el saber de todo— esta exigencia: y si todo termina con la muerte, entonces soporta este límite y concibe en tu amor que el-no-ser-ya de todo es sobrepasado y anulado en el absoluto fundamento de tu trascendencia. Al fin, el silencio en su austeridad encierra la verdad de esta conciencia que tengo de ser inmortal.

8. Yo mismo y la totalidad del mundo.—Así como la «existencia» en su «historicidad» no se ve a sí misma como totalidad, tampoco ve el camino del todo, al cual como existencia empírica pertenece. Sin embargo, la posibilidad de su propia caída o ascensión la mueve a preguntar por el camino de la totalidad. Ella no es ella misma como aislada y única, sino en lo que la envuelve, lo cual para su conciencia, cuando empuja los límites ante sí, se amplía ilimitadamente, de suerte que sólo en la totalidad del mundo, si fuera accesible, sería alcanzado. Las representaciones míticas del origen y de las últimas cosas, del proceso del mundo y de la historia de la humanidad tienen aquí su fuente.

Por el hecho de que la «existencia» como existencia empírica se aferra a la realidad empírica *nada de lo que está ahí* puede serle indiferente. Puesto que el mundo es su escenario, como material, como condición, como la realidad envolvente y al cabo vencedora en el tiempo, el ser del mundo es, como si fuera para ella, su propio ser.

Sin embargo, yo *no puedo identificarme en modo alguno* con

la realidad empírica del mundo que donde quiera me afecta. Combato contra ella como lo extraño que me amenaza, pero que también me puede servir. Es un ser para sí mismo. Yo me separo de él, como de una parte, concibiendo, sin embargo, la otra parte en la que me incluyo como existencia empírica. Con ésta, en cuanto objetividad de mí mismo, me he unificado. Pero más allá de lo que me pertenece, estoy tanto más perceptiblemente ligado a lo otro en la medida en que la médula de mi «existencia» se convierte en la apropiación de la realidad empírica. Cuanto más profundamente penetro, tanto más me solidarizo con lo que antes era extraño; pues tanto más siento mi aislamiento como culpa cuanto menos se me aparece lo extraño en la necesidad de su extrañeza absoluta. En una claridad utópica me encontraría tal vez a mí mismo en todo, y *lo que el mundo fuese sería también mi destino.*

El mundo existe para mí tan sólo con mi existencia empírica, y, a mi vez, yo no soy sin la realidad empírica del mundo. Si yo, trascendiendo sobre todas las imágenes y perspectivas particulares del mundo, soy consciente de la existencia empírica, entonces «existiendo» puedo plantear en la situación límite *la pregunta por esa realidad empírica* de tal modo que al mismo tiempo sea la pregunta por mi propia existencia empírica. En lugar de triturar con impotencia nihilista el mundo en pensamientos, tratando, por así decir, de deshacerlo, o en lugar de aniquilarme a mí mismo, pongo en cuestión la realidad empírica y *en ella* mi existencia empírica. De este modo veo la totalidad como un proceso, que no corre pasivamente, sino un proceso en el que yo participo activamente. Así, pues, el poner en cuestión la realidad empírica, que no puede hacerse desde ella misma, tiene, por tanto, su origen, fuera de su inmanencia, en la «existencia». Sólo de ella procede la pregunta como expresión de la entrada activa en la realidad empírica. Sin la intervención nacida del origen, el proceso se interrumpe y paraliza, lo que sólo se experimenta cuando ha tenido lugar. *Por virtud de su propia caída y ascensión* cobra la posible «existencia» *la visión de una totalidad* en la cual ella misma, la «existencia», está entretejida por completo con su realidad empírica. Yo aprehendo esta totalidad como si ella misma estuviera en caída y ascensión. En la medida en que me aclaro la posibilidad de valorar todas las cosas, veo, partiendo de mi propio ser, la posible caída y ascensión de la realidad empírica.

9. El proceso del mundo.—Sin embargo, la totalidad de la

existencia empírica sigue siendo inaccesible, e imposible la afirmación de su caída y ascensión en tanto que conocimiento. Sólo en los mitos y especulaciones se condensan para la «existencia» las representaciones del proceso del mundo.

En el ámbito de la «conciencia en general» la «existencia» no consigue más que la orientación intramundana, que, a costa de abandonar toda anticipada totalidad del mundo, se logra al hacer realidad la actitud fundamental del conocimiento impositivo que consiste en conquistar el saber más concreto, como saber particular en una existencia empírica inconclusa. Si la «existencia» aspira, rebasando esta insoslayable actitud de objetividad veraz, a la totalidad del mundo, los pensamientos cifrados de una totalidad siempre mítica no procuran ningún conocimiento del mundo, pero expresan lo que se puede experimentar existencialmente en la existencia empírica cuando la trascendencia parece ser quien guía. Entonces la caída y la ascensión no parecen ser posibilidad tan sólo en mí mismo.

Si para la orientación intramundana el último horizonte es la materia que viniendo de la sinfinitud va hacia la sinfinitud, la materia que precede a todo comienzo de la existencia empírica particular, en cambio en la visión existencial de la realidad empírica, se pregunta a ésta por su origen y su fundamento: ¿Se puede relatar la genésis del mundo? Hay muchas posibilidades.

Veo el mundo desarrollarse como un curso circular siempre repetido y sumirse de nuevo en el caos, del cual surge después de nuevo; el mundo no tiene fundamento porque ha existido siempre. O bien imagino al mundo como realidad empírica que no habría necesitado formarse y si existe es por una errónea resolución de la trascendencia. Sería mejor que no existiera; sin embargo, una caída del propio fundamento, un prurito de creación movió a dar existencia empírica al mundo, respecto a la cual lo mejor sería desear que pudiera ser deshecha de suerte que no exista más que la trascendencia dichosa en sí. O bien en resolución es la voluntad de creación de la divinidad que se quiso revelar en su fuerza, bondad y amor, y necesitó lo negativo para que, al ser éste anulado, su esencia consiga la realización mayor posible. O bien la realidad empírica del mundo es un eslabón en el girar de la eterna presencia del ser único, siempre y simultaneámente en caída y ascensión, siempre haciéndose y siempre ya hecho.

Estos mitos son tan problemáticos y discutibles cuando se con-

cretan que no tardan mucho en aburrirnos. Sin embargo, no nos son completamente extraños, porque el carácter infundamentable de la existencia empírica como algo que nos atañe decisivamente en nuestra proximidad y lejanía a las cosas, en nuestra alegría de la vida y nuestro miedo a la existencia empírica, se convierte por virtud de ellos en lenguaje de expresión simbólica.

Ninguno de estos pensamientos en semejante determinación sustancial es posible para nosotros como intelección o como creencia.

Estos pensamientos sobre la totalidad del mundo tienen *existencialmente significación antitética*. Si se piensa un proceso único del mundo en el cual todavía *se decidirá* por virtud de lo que acontece, entonces la acentuación del instante se convierte en la suma tensión del ser-sí-mismo que elige: nada se puede deshacer; sólo una vez tengo la posibilidad; lo Uno decide; sólo hay un Dios; no hay transmigración de las almas sino inmortalidad y muerte; la caída y la ascensión deciden definitivamente.

En cambio, los pensamientos que piensan como lo envolvente la eterna presencia del *ser que siempre está ya hecho, en la meta*, proporcionan la paz de la contemplación en la confianza sin tensión.

La «existencia» sobrepuja esta antinomia entre la decisión del instante que todavía ha de alcanzarse y la eterna e insoslayable presencia, cuando en su existencia empírica puede conseguir la unidad entre la tensión de la decisión que se obtiene en la ascensión y la serena confianza de que esta misma decisión es manifestación del eterno ser. Lo contradictorio es posible existencialmente. Pero un conocimiento de esta unidad y después del ser de la trascendencia en una forma sin contradicciones es, por esta razón, imposible.

En esta actitud respecto a la trascendencia yo quedo *abierto y en franquía para la «historicidad» de la totalidad del mundo*. El mundo no es, en verdad, una de varias posibilidades, como si el mundo en su totalidad pudiera ser otro. El mundo comprende consigo la posibilidad, pero no es esta misma en una forma concebible para la «conciencia en general» y la «existencia». La historicidad es infundamentable, ningún saber puede encontrar el fundamento y ninguna «existencia» asirlo. «Nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto al principio». Así puede Schelling expresar, mitificando lógicamente, lo que como respeto ante la realidad como tal realidad y su acontecer encuentra dondequiera

su historicidad en la trascendencia, sin mitigar para la «existencia» la tensión de la posibilidad de caída y ascensión.

10. Caída y ascensión en la historia.—A la vista de la totalidad del mundo queda rebasado el espacio empírico en que puedo *actuar* como posible «existencia», no sólo en su perímetro sino en su índole.

Como ser «histórico» yo soy real solamente en la situación de mi mundo limitado; yo percibo posibilidades, las cuales sólo son tales sobre la base de mi saber; cuanto más decisivamente actúe partiendo de él, tanto más clara se me muestra en el límite la incalculabilidad. Yo estoy con individuos moviéndonos hacia la patentización; cuanto más decisivamente entro en esta comunicación, tanto más perceptible se hace la enorme incomunicabilidad con todo lo que está fuera. Llenando mi mundo con lo comprensible, yo existo en lo que no comprendido todavía e incomprensible lo rodea todo.

Pero mi saber y mi buscar se extienden más allá de los límites de mi comprensión e intervención del mundo accesible; y en verdad, en una forma a la *totalidad del mundo,* en otra a la *historia* en tanto que es la realidad empírica humana que me atañe de cerca porque ha producido y produce mi existencia empírica y a través de sus realidades y decisiones me muestra al mismo tiempo mis propias posibilidades.

Lo que se piensa míticamente en la *totalidad del mundo* es, o bien el ser de la Naturaleza como lo absolutamente otro, o bien se relaciona de antemano con la historia del hombre. Entonces la génesis de la conciencia y del saber, la evolución del mundo humano, que el hombre se crea como su casa, su lenguaje y su esfera de acción, es el comienzo del mundo, de nuestro mundo, en el que somos. Lo que se había representado míticamente como la totalidad del mundo, aunque debía hacernos obvio lo otro inaccesible para nosotros y aún así nos hablaba indeterminadamente como ser, era, por tanto, precisamente la presencia de aquello *a lo que no llega nuestro poder de acción y nuestra responsabilidad,* aun cuando nos afecta y cautiva con la potencia y la infinita riqueza de su ser.

Por el contrario, en la *historia* estoy en el *ámbito de las propias posibilidades de acción.* Aquí, caída y ascensión son los modos de ser de la realidad que yo mismo soy. Pero como quiera que yo me encuentro solo como un eslabón fugaz en la cadena de los

hombres y ya en mí mismo no encuentro unívocamente la ascensión, así en mí y en la totalidad hay caída y ascensión al tiempo como un acontecer, al que yo impotente me confío, pero no de la manera que me confiaría a la Naturaleza, sino como a una realidad que siempre hay en los hombres y, por tanto, también en mí.

Sólo cuando el hombre *actúa «históricamente»*, sabe con lucidez lo que quiere y sólo entonces quiere incondicionadamente, cuando su conciencia absoluta penetra los acontecimientos y *se ancla en la trascendencia.* De otra manera actuaría según finalidades puramente momentáneas de un modo caprichoso e inseguro o bien según finalidades últimas racionales, acaso violentamente, destructoramente; o bien no le quedaría más que la seguridad del instinto vital, de suerte que él, como este individuo único, siguiese flotando a toda costa y lo más posible en el mar de los acontecimientos.

Sólo la referencia a la trascendencia permite que el hombre en los casos de conflicto pueda arriesgarse y dejar que perezca una existencia empírica porque algo tiene que ser *decidido.* Pues el estado confuso, que esencialmente vive sólo de compromisos, es degradante. Por amor de la realidad, es decir, por amor a la posibilidad de la ascensión desde tal irrealidad de la mera existencia empírica, el hombre es *impulsado en su límite* a decir lo que él es realmente. Pero como quiera que toda existencia empírica vive en lo relativo de compromisos, no sabe objetivamente dónde debe decidir y dónde no. La voluntad de decisión es existencial; no la impulsa la impaciencia y la insatisfacción de los que sólo buscan actividad, excitación, cambio, propia destrucción, sino el sentido de que la *realidad debe ser verdad.* Si hay que defender un estado social o personal, si una de las maneras en que la verdad es pensada tiene que dejarse intangible, estas son cosas que solamente se patentizan desde la *referencia trascendente* de la «existencia» que ha de decidir. Es una expresión falsa decir que de tiempo en tiempo todo tendría que ser aniquilado alguna vez para comenzar desde el principio. En la existencia empírica «histórica» es veracidad permanecer en la tensión entre la conservación tradicional de un estado y el ilimitado riesgo de la destrucción. Pero partiendo solamente de la simple experiencia y de finalidades definibles no se puede encontrar una decisión. Todas las decisiones originales arraigan en la trascendencia como la presencia de ascensión y caída. De aquí que en todo momento en que la existencia empírica actual e his-

tórica no está para mí sólo en el sinfinito plano de la realidad empírica, sino que se me hace transparente, esta existencia empírica se articula en un ser que cae y se eleva.

La caída y la ascensión en la historia se nos hacen sensibles, tanto *en la lectura filosófica* de la historia como *en el propio hacer* que como colectivo se torna político.

Una *lectura de la historia* como escrito cifrado de la trascendencia es complemento contemplativo para la actividad del hacer actual. El filósofo lee como cifra de lo suprasensible lo que cuenta como mito de la historia de la humanidad sirviéndose de los elementos de la realidad empírica. El último mito fué el de la historia de Hegel. Así vista, la historia es, a diferencia de los mitos puramente suprasensibles de las cosmogonías, *un mito en la realidad*. Yo no lo experimento imaginándome un proceso fuera del mundo, sino sólo sumiéndome en la realidad. Si me acerco tanto como si yo mismo fuera el que viviese en la historia, entonces me encontraría preso en una comunicación, todavía real, aunque unilateral. Entonces la historia es presente en el sentido de que el pasado puede volver a ser de nuevo como si fuera el futuro todavía. Otra vez queda el pasado puesto en el ámbito fluctuante de lo posible, para aceptar tanto más decisivamente lo definitivo como lo absolutamente histórico. Aquí se produce el respeto a la realidad como tal, cuya profundidad estriba en su referencia a la trascendencia. Esta manera de leer la historia es la filosofía de la historia que en el tiempo suprime el tiempo.

En la historia, comprendida de ese modo, la caída y la ascensión son indeterminadas. En la lectura inmediata parecen sucederse una y otra vez de manera siempre distinta: la historia me requiere mediante su referencia a la caída y la ascensión. Pero entonces es de nuevo equívoca, y con el transcurso de los tiempos todo parece tanto ascensión como descenso.

La conciencia de la caída y la ascensión hace revertir la posible «existencia» a su *hacer actual*, que se realiza en el ámbito de la historia contemplada y apropiada, cuando la conciencia se cerciora de sí misma en cada eco procedente del pasado que me impulsa a actuar decisivamente en el presente. Pero subsiste la tensión entre la lectura de la historia y el salto retrospectivo en la situación presente. No hay un punto de vista único para los dos cuando no los enlaza desde otro origen la trascendencia de lo Uno. Hay lectura en cuanto por un momento aparto la vista del pre-

sente; éste vuelve a existir en cuanto que puedo olvidar el pasado. Pues el presente, en el cual hay que intervenir todavía, queda fuera de la historia. El ingreso en la situación real es ser aprehendido en persona; por el contrario, aun la comprensión más profunda de una situación pretérita sólo se piensa siempre en el ámbito de la posibilidad.

Puesto que la acción conforme a fines sólo es un hacer *en* el mundo, no una creación o transformación como si *el* mundo mismo fuera objeto o fin del plan, no es posible por un momento, desde una única conciencia, en la fugaz ilusión de un poder universal propio, abarcar el mundo y configurarlo tal como es en conjunto. De aquí que aun la acción más decidida se compagine con el espanto ante esta totalidad y que el saber histórico más concreto vaya acompañado de la tendencia a afirmaciones abstractas sobre la totalidad del curso del mundo. El hombre interviene en la historia, pero no la hace. En su impotencia le queda la conciencia de que no todo tiene que ser tal como acontece y que podría ser de otro modo —conciencia, sin embargo, infundamentable en el fundamento que es la realidad misma.

Pero la totalidad no es ni la totalidad del pasado ni el futuro. Caída y ascensión son reales en cuanto *presentes* en cada caso. La referencia a la trascendencia no sólo convierte la historia, como cifra, en presente eterno, sino que se opone contra un mero futuro y contra un mero pasado en favor del *puro presente*. Ningún tiempo puede ser relativizado en favor de otro ni ser absolutizado considerándolo como el único en que lo eterno se ha cumplido. De aquí que para la «existencia» activa solamente el presente de cada caso es la posible manifestación del verdadero ser. Lo verdadero no está para ella en algún lugar del pasado, que ha fascinado la vista, ni tampoco en el futuro como fin último que, por tener que ser producido y esperado, hace del presente una transición vacía, sino que estriba en la realización momentánea, por la cual solamente puede ser también realidad futura para la época que le sea adecuada. La justificación de rechazar el presente por la esperanza de un futuro mejor, que de ese modo ha de llegar es engañosa. La referencia al futuro tiene cierto valor relativo en medidas técnicas particulares encaminadas a la conservación de la existencia y a la propia amplificación (practicar, aprender, ahorrar, construir), pero se aparta de la realidad —que es por sí misma—, cuando pretende extenderse a la totalidad de

la existencia empírica. El presente cobra todo su sentido cuando es el presente eterno en el cual toda la historia queda asumida.

La ascensión y la caída son los caminos de este verdadero ser. En su reflejo desde la historia, que existió como presente sustancial, son experimentadas y realizadas con propia responsabilidad. La ignorancia del único plan del mundo aumenta el peso e importancia de la acción, la cual, sin poder ser deducida de un conocimiento general como lo debido, tiene parte en ese plan por virtud de la conquista o pérdida del ser, que tiene que ser realizado en su «historicidad» partiendo de la propia libertad.

11. El ascenso y la caída que se terminan en el todo.— Ante el proceso del mundo y la historia de la humanidad se impone la pregunta por el término y fin de las cosas. En una doctrina sobre las cosas últimas, sobre la terminación y aniquilación definitiva de la realidad empírica, se dan respuestas míticas.

La pregunta por el término puede ser planteada en forma *no mítica*. Se pregunta por el futuro, se pregunta cómo puede ser, cómo será probablemente. Si se toma un período de tiempo bastante largo, entonces para aquello que tuvo un comienzo se puede decir que el fin de todo en el tiempo será su muerte. Antes de ese término caben innumerables posibilidades. Si se cree que la evolución de la especie humana constituye un progreso determinado, si se imagina un fin último del orden empírico humano sobre el planeta pacificado, o si se quiere y concibe vagamente una agitación interminable sin finalidad alguna, en todos estos casos el fin o la sinfinitud se piensan como una realidad futura en el mundo que vivirán las generaciones posteriores, pero de ese modo no se busca, trascendiendo, el término de todas las cosas.

Esto ocurre en el *mito* que une la realidad temporal con lo suprasensible fantástico. El contenido de tales mitos rebasa el acontecer pensado tan sólo temporalmente. Si se les considera como un pronóstico empírico y se espera a la muerte temporalmente determinada del mundo, tiene que decepcionar que no acontezca. Pero si se reconoce la imposibilidad del aspecto sensible y temporal de esta representación, ya no se trata de implicar el término en el tiempo sino de aprehenderlo trascendiendo: Cuando los mitos escatológicos palidecen subsiste, sin embarggo, la intención dirigida al verdadero ser, que está a la vista, en la ascensión, como cifra de la perfección final; en la caída, como cifra de la aniquilación total.

ley del dia y de la noche

Pues en el tiempo se manifiesta el ser inaccesible por virtud de la antinomia de caída y ascensión. Lo que es eterno tiene que llegar a sí mismo como existencia temporal por virtud de la decisión. En cuanto que esta decisión misma es temporal, el término es futuro; en cuanto que la decisión es manifestación del ser, el término existe como perfección y remate en el presente eterno. De aquí que en la existencia temporal yo no pueda estar nunca en la trascendencia, sino tan sólo acercándome a ella en la ascensión y perdiéndola en la caída. Si yo estuviera en la trascendencia, cesaría el movimiento, el cumplimiento y terminación estaría ahí, y ya no habría tiempo. En el tiempo, el instante de la perfecta conciencia absoluta tiene que convertirse inmediatamente en el movimiento de tensión.

LA LEY DEL DIA Y LA PASION DE LA NOCHE

En el desafío y en la caída hay un aspecto negativo en oposición a uno positivo; parece ser tan pronto la inanidad, en tanto que es el camino de la desintegración en el no-ser; tan pronto la condición para lo positivo, en cuanto es articulación del movimiento, por cuya tensión se realiza la referencia a la trascendencia. Pero lo negativo puede llegar a ser, por último, en la antinomia, una anulación que es a su vez positividad: lo que antes sólo parecía negar se convierte en verdad; de un modo desconcertante, no sólo se torna ahora tentación sino exigencia; y una nueva caída aparta de esta verdad. Nuestro ser parece estar referido en la existencia empírica a dos poderes. Llamo a su manifestación existencial la ley del día y la pasión de la noche.

1. La antinomia del día y la noche.—La *ley del día* ordena nuestra existencia empírica, exige claridad, consecuencia y lealtad, vincula a la razón y a la idea, a lo uno y a nosotros mismos. Exige realizar en el mundo, edificar en el tiempo, perfeccionar la existencia empírica en un camino sin término. Pero en el límite del día se oye otra voz. No por haberla rechazado permite sosiego. La *pasión de la noche* quebranta todo orden. Se precipita en el abismo sin tiempo de la nada que lo atrae todo a su remolino. Toda edificación en el tiempo, como manifestación histórica, se le antoja una superficial ilusión. La claridad no puede penetrarla en nada esencial; por el contrario, olvidada de sí mis-

ma, aprehende la falta de claridad como la oscuridad intemporal de lo auténtico. Por virtud de un inconcebible «tener-que», que ni siquiera aspira a la posibilidad de justificarse, se hace incrédula y desleal hacia el día. Para ella no existen deberes y finalidades, sino que es el impulso de arruinarse en el mundo cumpliéndose en la profundidad de la falta de mundo.

La ley del día conoce la *muerte* como límite, sin embargo en el fondo no cree en ella cuando la «existencia» se cerciora de su mortalidad en la ascensión. Actuando yo pienso en la vida, no en la muerte. Con la intención de erigir continua e históricamente el ser en la existencia empírica, yo pienso en la muerte en esta existencia empírica, y al actuar en ella, lo mismo que si no tuviera la muerte ante mí. La ley del día permite arriesgarse a la muerte, no buscarla. Tengo valentía para la muerte; sin embargo, a ésta no la siento como amiga ni enemiga. Pero la pasión de la noche tiene una relación amorosa y temerosa con la muerte como con su amiga y enemiga. Suspira por ella y aspira a detenerla. La muerte habla a la pasión de la noche, la pasión de la noche trata con la muerte. El dolor en la existencia empírica, que vive sin posibilidad, y la alegría, sin mundo, de la vida aman desde su noche la muerte. La pasión conoce la exaltación en la muerte; el último paso de la exaltación es la conciencia del ansiado reposo de la tumba después de todos los errores y sufrimientos. En todo caso, la pasión es traición a la vida, infidelidad hacia todo lo real y visible. El imperio de las sombras es para ella la patria en la que vive verdaderamente.

Si yo no soy ya primigeniamente extraño a la existencia empírica, contrario a la razón y la construcción, entonces aun para mí, cuando concibo el día, el imperio de la noche se me convierte en el trascurso de la vida en un mundo que se desarrolla y crece. Yo estoy a gusto en él, como en mi casa, aunque todavía lejano; y a la postre me acoge como el recuerdo de la vida, cuando ya viejo quedo descartado de un mundo empírico que se me ha hecho extraño. La ley del día puede perder para mí su contenido al agotarse para mí. Mi ser puede cansarse en la existencia empírica y ser la pasión de la noche el término.

En la segura marcha de un ser «histórico» en la existencia empírica sirve de guía la voluntad de patentizarse; una obstinación hermética se resiste a la patentización, pero la pasión de la noche *no se puede patentizar* aunque quiera. Ella abraza el destino que

ella viéndole quiere y no quiere y, por tanto, aparece como necesario y libre a la vez. Ella puede decir: un Dios lo hizo tal como yo mismo lo hice. Se atreve a todo, no sólo en el mundo de las finalidades empíricas, sino precisamente allí donde parece arruinar a la «existencia» misma por la violación del orden, de la fidelidad y del ser-sí-mismo. La meta es la profundidad del ser que coloca al hombre fuera de la existencia empírica y le aniquila. Es la caída en lo absurdo y sin sentido. En la angustia de sentirse impulsado al propio destino parecen cesar la reflexión y la elección y, sin embargo, todo parece como elegido y meditado en forma insuperable. Nada parece igualar a la resolución de esta pasión que, siendo invisible para los demás, encierra en sí toda la agitación. La destrucción se apodera del hombre entero. Aun la voluntad de construir que todavía persiste, es puesta a su servicio, cuando le parece hacer lo contrario de lo que pareció querer.

La pasión es originariamente *oscura*. La oscuridad es su martirio pero también su misterio que sobrepuja todo lo atractivo de lo prohibido y oculto. Aspira al descubrimiento y la claridad para ver nítidamente el verdadero e indiscernible misterio, a diferencia de la voluntad egoísta que fabrica un misterio artificial e impide, envolviéndose en nubes, la patentización de una facticidad empírica trivial. Pero completamente segura, no obstante, en la oscuridad, siente, ciertamente, angustia, pero es la indefinida angustia en la inexorabilidad del destino, en el cual es desleal, y el absoluto misterio la impulsa confusamente a la muerte.

Así, cierta de sí misma, de su ser en la nada, feliz e infeliz, expía en la existencia empírica con su muerte lo que traiciona y destruye. Sólo cuando quiere la muerte, se sabe al mismo tiempo como verdad, y es verdadera para el que no la eleva a su trascendencia.

2. Ensayo de una descripción más concreta.—Describir más concretamente la manifestación de la pasión de la noche es vano intento porque todo lo que se dice determinadamente ingresa en la claridad del día, porque ésta le es propia y lo somete a su ley. En la reflexión, el día tiene la primacía. La oscuridad, que es origen para sí, cesaría si se aclarase. De aquí que toda manifestación concreta de la pasión de la noche, cuando se la describe, sea artificiosa, trivial y cuando se la quiere justificar, notoriamente fracasada. Pues el día no podría reconocer aquel mundo de la noche. No lo puede querer, ni siquiera admitirlo como posible. Tan alejada está de la comprensión impositiva, que el día puede calificar

de absolutamente inane, absurdo y falso lo que en la noche es sustancia trascendente.

Del seno de la noche yo vine a mí mismo. *La sujeción a la tierra, la madre, la consanguinidad, la raza* son el fundamento de la oscuridad que me envuelve y que la claridad del día trasforma. Como amor maternal y amor filial a la madre, como apego al terruño, sentimiento de la familia y amor al propio pueblo son admitidos en la conciencia «histórica» del día. Pero el fundamento sigue siendo un poder oscuro. El orgullo y la obstinación de esta proximidad subterránea, por así decir, se puede volver contra la obra espiritual de la amistad en el serse mutuamente unas para otras las «existencias» que se encontrasen. El poder subterráneo no consiente su relativización y hace alarde de sí mismo. Yo debo volverme a aquello que me parió en vez de aprehender la verdad en la comunicación existencial del día que se realiza sobre su base.

El *erotismo* es una atadura inconcebible en sí. La ley del día convierte la realidad erótica en expresión de la proximidad existencial como su simbolismo sensible y, por tanto, relativo. Pero el abandono ardiente en la pasión, traicionándolo todo, únicamente se quiere a sí mismo. El oscuro Eros, reconocido como absoluto, menosprecia como si no fuera nada la existencia empírica como tal. No es la sexualidad ciega, la cual, por el contrario, como instinto poligámico carece de pasión, y, por tanto, es existencialmente impotente, sino la vinculación que se impone sin comunicación existencial, a la presente sexualidad en su singularidad como expresión del verdadero ser de sí mismo. La realidad y la «existencia» son sobrepasadas como si solamente en la trascendencia existiera el encuentro con el cual el ser-sí-mismo se disuelve. Esta pasión que no pasa por la inteligencia es, no obstante, incondicionada. Sin el esclarecimiento del ser racional de los que se encuentran se precipitan el uno o los dos en la trascendencia que los aniquila. El proceso de la comunicación patentizadora con su deber de realización es para ellos una absolutización falsa, limitadora. El propio naufragio y hundimiento es la verdad más profunda aunque sea experimentado como culpa.

Sin la pasión erótica ingresa en el día por virtud de su vinculación existencial a la vida y la fidelidad, también puede, inversamente consumarse en su poderío sobre los amantes que traicionan en la muerte su amor como el amor del día, como fidelidad y, por tanto, cada uno a sí mismo como verdadero sí-mismo. Sin sa-

ber por qué y para qué, son conscientes de una eternidad abrazada apasionadamente, la cual en este mundo, a causa de la traición cometida, desea en seguida la muerte. Cuando la «existencia» no encuentra la muerte —pero encontró la traición—, la existencia empírica en este mundo es, desde entonces, abyecta y desolada.

En la muerte por amor se habría realizado una elección entre dos posibilidades: el amor como proceso de llegar a ser sí mismo mediante la patentización, y el amor como consumación cabal de la oscura inmanifestabilidad. La traición en favor de la pasión que pone a todo lo demás en cuestión cuando se ha estado ante su posibilidad, no aparece entonces como una falta ética sino como una eterna traición a sí mismo, pero ante la cual, cuando se manifiesta realmente, no sólo la emoción callada sino también el respeto están como ante lo inconcebible, por el hecho de que esta traición a su vez parece tener también su trascendencia, cuya posibilidad excluye la auto-justificación de todo amor que se cumple felizmente en el mundo.

Pues, aunque la ley del día al principio proporciona la conciencia de una dicha incomparable en la comunicación, en la vida por virtud de las ideas, en los deberes, la idea y la realización, a la postre, gritan y protestan con toda claridad los demonios a los que se había rechazado.

La noche, que me abrió los ojos, no es una nada, no es el mal como únicamente éste. Más allá del bien y del mal, que rigen donde todavía hay decisión, la noche es mala sólo para el día que, sin embargo, se da cuenta de que él no lo es todo. En cuanto que yo, confiándome al día, me sustraigo a la noche, no tengo la conciencia absoluta de la verdad sin culpa, sino que sé que me he rehuído a una exigencia que reclama; hay una trascendencia a la cual no se ha obedecido cuando se han adoptado el día y sus fidelidades.

En el día existe la clara comunicación como proceso; en la noche, la comunicación de la momentánea unificación en una aniquilación común, en la cual se descubre la oscuridad para después plegar sus alas y concentrarse en sí. Lo que acontece queda envuelto en la noche que lo absorbe y devora. Si hay amantes que en esta posibilidad se hallaran frente a frente y no obedecieran al demonio, no sabrían —porque no está manifiesto— lo que era. Obedecieron a la ley del día y a sí mismos. Pero en su mundo no cesa

una vacilación de la conciencia. La certidumbre más decisiva del recto camino se hace temerosa si quisiera expresarse. Es como si no estuviera en orden algo que nunca puede estar en orden. El bien mismo sólo se consigue como por virtud de una culpa contra otro mundo.

Las *exigencias de la noche,* que en el día nunca se consideran suficientemente fundamentables, *se extienden a todo.* Mentir por la patria, perjurar por una mujer son todavía acciones disculpables que chocan contra ordenaciones del derecho y de la moral. Pero romper un lazo aceptado sacrificándolo por la amplitud de una vida creadora propia, como hizo Goethe con Federica, nunca estuvo claro ni justificado para él mismo. Así también Cromwell se hizo inhumano para defender el poder del Estado sin tener nunca la conciencia tranquila. En tales situaciones, la realización «histórica» se funda como el día mismo sobre el quebrantamiento de su orden. Aquí, en la voluntad de los hombres que actúan políticamente se patentiza qué dimensiones toma la pretensión de la noche cuando al fracasar se da cuenta de su propia ruina: entonces arriesgan tanta real existencia empírica «histórica», sacrifican a ella tantas vidas de hombres, que la propia existencia empírica les parece indigna por haberse encadenado a aquello en que y por lo que actuaron.

3. CONFUSIONES.—Ni el instinto, ni el placer, ni la curiosidad, ni la embriaguez son la profundidad de la noche, aunque pueden ser sus formas de manifestarse; tampoco lo es el impulso de la propia aniquilación nacido del desafío, ni tampoco la obliteración hacia el otro, ni la voluntad egoísta que aisla de lo general y total, ni el nihilismo que como juicio aniquilador quisiera darse peso sin contenido. Estas desviaciones, en cuanto son lo *negativo insustancial,* encubren, por virtud de su volumen masivo en la existencia empírica, el verdadero mundo de la noche o le dejan estar ahí como lo que sólo es malo, como la disipación, la pasión momentánea y particular y el mero capricho. Pero la noche, como substancial, es el camino del desvanecimiento en el abismo que no es sólo nada. La muerte es su ley que hace desintegrarse en nada el mundo del día. Quien en principio infringe radicalmente la ley del día por amor a la noche, ya no puede vivir verdaderamente, es decir, construyendo y en la posibilidad de la dicha. Destrozado para siempre por virtud de la traición cometida contra sí mismo, ya no es capaz de ninguna incondicionalidad si quisiera seguir viviendo.

La verdadera pasión está en íntima relación con todas las ordenaciones que quebranta. Cuando la pasión no desemboca en la muerte, es una imagen viva de la muerte en tanto que es una muerte que sigue viviendo y al elegir la vida es como una entrega que presta su fidelidad a las sombras. No sabe de sí misma, pero quien se le acerca amorosamente puede saber de ella. La pasión es la fidelidad a la noche como la «existencia» que se duele sin reflexionar en sí en el proceso del preguntar que se queda sin respuesta. Esta pasión aparece como una inversión de la «existencia», pero como tal separada y a distancia de la perdición en el placer y la embriaguez, en el capricho y la obstinación o en el abandono complaciente. Estos pueden ser sus medios transitorios, pero con aquel centro inquebrantable que se mantiene estando al borde de ser quebrantado.

Mientras que el mundo de la noche es intemporal, tanto si el hombre va hacia la muerte como si, en analogía con la muerte, vive como aquella «existencia» irreal en toda realidad, el mundo del día, por el contrario, es temporal, porque es creación de su construir histórico. De aquí que el *mero contra-golpe contra la noche*, defendiéndose para aniquilarla, muestra que, cuando se hace a su vez intemporal como la noche, falta a su propia ley sin llegar al día de la «existencia» «histórica». Así *el ascetismo*, que desprendido de todos los lazos de los padres, de la tierra y de la propiedad, renegando de todas las alegrías de la vida y del erotismo, sólo es espiritual en el sentido de que no está vinculado a nada, no es el mundo del día. El ascetismo destruye la historicidad en el edificio de la existencia empírica espiritual de la «existencia», porque al querer aniquilar el propio fundamento de ésta en la noche, no conoce más que el «esto o aquello» del abstracto «todo o nada». Su espiritualidad no tiene suelo y, sin embargo, quiere realizar en el mundo por entero e inmediatamente el verdadero ser como general y debido. Mientras que la historicidad es el áspero llegar a ser, por la libertad, en una materia hostil e impenetrable, el ascetismo la separa de su fundamento para tener lo verdadero intemporalmente presente. Así este contragolpe tiene que convertirse en mera destrucción y caer en la noche que quería combatir. Al arruinar la existencia empírica puede ocurrirle que en un súbito vuelco y cambio sirva ciegamente al fundamento contra el cual se rebeló. Entonces, entregado por entero a la tierra, se convierte en la autoilusión más desconcertante.

En otro nivel se encuentra la *voluntad vital* y *desconsiderada de la existencia empírica*. Con un estrecho campo visual, pero que justamente deja ver lo que en el mundo procura poder, importancia social o goce, sólo se quiere a sí misma. Esta voluntad aparta violentamente lo que se interpone en su camino. En cuanto ha alcanzado su fin le da otro sentido. Lo que era brutal y fundamentó su existencia empírica lo deja en el silencio y el olvido. El ciego afán de la madre por sus hijos, de los esposos entre sí, el del hombre por su mera existencia empírica y su satisfacción erótica, puede, en su brutalidad sin trasparencia, ser el rígido muro en el cual toda comunicación se estrella, la violencia furiosa que a nada escucha, la cual tampoco es noche porque carece de trascendencia.

Contra la ciega voluntad de la existencia empírica está el luminoso ámbito del hombre que es trasparente para sí mismo en su mundo. Aun en la pasión hay para él claridad y horizonte. Desde él habla un yo con el cual nunca desaparece la posibilidad de la comunicación. En él hay confianza, la cual significa que él mismo, como el que siempre me encontró, estará a su vez presente allí. Este hombre es la tensión de arrancarse constantemente a sí mismo en el peligro de la ascensión y la caída; pero en él hay también la tranquila serenidad de una conciencia fundada de sí mismo. Escucha las preguntas y los argumentos y reconoce en el ámbito de éstos una ley incondicionada, aunque ésta se sustrae a toda definitiva formulación sustancial. Parece inquebrantable y, sin embargo, es infinitamente flexible. No hay en él ningún punto intangible, sino disponibilidad sin reservas. A él se le aclara la ley del día y concibe la posibilidad de la verdad en la noche del otro.

4. Los problemáticos supuestos fundamentales del día.— El supuesto fundamental de la vida en el día parece ser que en la ilimitada patentización, la voluntad recta tórnase cumplimiento de la trascendencia y pura verdad de su ser. Pero este supuesto se hace problemático en cuanto el mundo de la noche se hace visible a la mirada.

La *buena voluntad* es, en el día, finalidad última de la existencia empírica; todo lo demás no tiene valor sino referido a ella. Sin embargo, la buena voluntad no puede actuar sin herir, sin lastimar. Está a merced de la situación límite de la culpa inevitable. Siempre se pregunta lo que la buena voluntad quiere en la situación «histórica» concreta. La buena voluntad no existe como

forma general sino tan sólo con su cumplimiento, en el cual, cuando se comprende a sí misma profundamente, roza al mundo del otro. La buena voluntad siente su límite cuando quisiera terminar en sí misma. Cuando trascendiendo al límite se pone a sí misma en cuestión, no es absoluta más que en la manifestación de su realidad empírica como ley del día que limita con la noche. Como ente del día, yo tengo la buena conciencia moral de hacer lo debido. Pero esto fracasa en la culpa que la vincula a la noche.

En el día veo la *existencia empírica como la riqueza y hermosura del mundo*, conozco el placer de vivir, que se refleja en la imagen de mi existencia empírica, en el edificio del mundo, en la grandeza de la perfección clásica y del aniquilamiento trágico, en la diversidad y plétora de las formas aparienciales. Pero sólo cuando yo soy su espejo, tienen la naturaleza y los hombres esta grandiosidad. Es la hermosa superficie tal como se ófrece al punto de vista del hombre con los ojos abiertos y jubilosos. Sólo visto de esta manera es el mundo una fantasía flotante. Abandonarse entera y definitivamente a él, separa de la realidad de la «existencia» en favor de la configuración imaginativa y entrega en súbito cambio al contemplador mismo a la desesperación de la noche que parece estar detrás de él.

El día está vinculado a la noche, porque sólo es él mismo *cuando al fin fracasa verdaderamente*. El supuesto del día es, ciertamente, la idea de la obra positiva en el proceso histórico en el cual se quiere que lo consistente posea una relativa duración. Pero la noche enseña que todo lo que llega a ser tiene que ser destruído. No sólo el curso del mundo en el tiempo es que nada debe persistir, sino que hay como una voluntad de que nada verdadero debe sobrevivir como consistencia. El fracaso es una experiencia necesaria que ninguna anticipación dispensa de realizar plenamente, a saber, la experiencia de que lo terminado y perfecto es también lo que se desvanece. Llegar a ser real para fracasar auténticamente es la última y suprema posibilidad en la existencia empírica temporal. Todo se sumerge en la noche que es su fundamento.

Si el día cree bastarse a sí mismo, el no-fracasar se convierte en la insustancialidad creciente hasta que, al fin, el fracaso viene desde fuera como un fracaso extraño. Claro es que el día no puede querer el fracaso. Pero él mismo sólo se llena y cumple cuando admite en sí lo que no quiere como aquello que conoce en íntima necesidad interior.

Si concibo que *el límite* del día está en la noche, entonces no puedo ni realizar el contenido de la «existencia» «histórica» en el mero orden de la ley y de la fidelidad formal ni precipitarme en el mundo de la noche, estar en cuya frontera es la condición para experimentar la trascendencia. Persiste la pregunta de si la desesperanza ante el misterio de la noche es lo único que trae al alma la última trascendencia. Aquí no decide ningún pensamiento, y tampoco nunca el individuo en general ni para otros. Pero la «existencia» en el día está en profundo temor. Evita la orgullosa seguridad de sí misma y la vanagloria de la propia felicidad. Sabe el dolor absoluto de la existencia empírica que toda aclaración no hace más que agudizar y el cual realiza mudamente lo inconcebible.

5. La culpa posible.—La «existencia» quisiera conservar su posibilidad. Retenerse y no realizar es fuerza originaria, cuando significa conservarse para el debido momento, pero es debilidad cuando no se atreve a intervenir. Así, pues, únicamente en la juventud vivo sinceramente en pura posibilidad. La «existencia» no se quiere dilapidar en cualquiera cosa sino sacrificar su existencia empírica a lo auténtico y verdadero. Sólo cuando madura la decisión, cuando yo pudiera realizarme en la intervención «histórica» y, sin embargo, me agarro angustiosamente a mi posibilidad general que ahora se hace problemática, me sustraigo, por virtud de esta negativa, de ingresar en el destino de mi día. El temor a fijarme en la profesión, en el matrimonio, en el contrato, en suma, el temor a toda vinculación irrevocable me impide llegar a ser real, de suerte que, a la postre, lo que hubiera podido ser origen en mí lo dejo desvanecerse en el vacío como sólo posible «existencia». Si de este modo se desaprovecha la hora oportuna, tampoco por eso me precipito en el abismo de la noche. Yo me niego al día y a la noche cuando me reservo y no voy a la vida ni a la muerte.

En la ilimitada posibilidad antes de la realización, sólo supuestamente vivo amplia, humana y libremente, superando todas las estrecheces, pero de hecho, vacía y pretenciosamente y en contemplación caprichosa. Lo que es existencial es la voluntad de limitarse y vincularse en la existencia empírica; esta voluntad se interna en la situación en donde tiene que decidir: de la posibilidad para todo surge el único Uno. Este internamiento en la situación no es una actividad inequívoca. Limitando mis posibilidades de realizarme, hay una lucha en la cual yo tengo todavía a distancia mi propio ser-sí-mismo como enemigo mío. Yo dejo arran-

carme mi destino, lo mismo si entro en el día o me abandono a la noche. Pero la culpa estriba en *evitar la realidad.*

Pero entonces hay una culpa más profunda en *rechazar la otra posibilidad.* En la entrega egoísta a la pasión, el camino desemboca en la ruina y quien lo sigue se priva del amor que construye y abraza la vida. Pero en el construir se priva de la entrega a la muerte.

La «existencia» como tal es consciente de la culpa. En la ley del día la culpa está *en el límite* donde otra cosa se patentiza, a la que se pone radicalmente en cuestión como la posibilidad rechazada. La culpa *es inherente originariamente a la pasión*; ella conoce en su profundidad la culpa, sin que sea posible expresarla, y la expiación, sin acción determinable.

La aclaración de la culpa no es el camino para una falsa justificación de la pasión o del día —pues ambos están, más allá de toda justificación como principios, en lo incondicionado—, mucho menos el sentimentalismo de dejar valer todo aquello que vive y se atormenta. Sino que la aclaración de la culpa nace del horror ante la pasión y el conocimiento de su posibilidad; esa aclaración capta la conciencia culpable del mundo del día que se limita y defiende. Pero en la noche no se filosofa.

6. GENIO Y DEMONIO EN LA LUCHA POR LA «EXISTENCIA».—Hechizado por el *demonio* me veo arrastrado al amor de la noche; no atreviéndome a tocarlo, soy llevado por el genio al entusiasmo amoroso en la claridad de la ascensión. El amor embelesado se sabe absoluto, pierde todo medio terrenal, y se hace por entero trascendente; quiere el cumplimiento y la plenitud en la aniquilación. El amor en la claridad de estar dirigido por el *genio* se sabe en el camino, tiene su segura unificación en la comunicación con la esencia racional del otro, quiere vivir en el mundo.

El *demonio* deshace la manifestación de la «existencia» en su trascendencia. La «existencia» no busca su destino. Ya el niño puede percibir y a su vez irradiar el penoso hechizo, el cual después tiene que sufrir las transformaciones que en su madurez recibe, ni negadas ni afirmadas, sino sin concebirlas. La marcha del destino hace que la «existencia» que obedece al demonio siga el camino de la crueldad y la dureza, sin saberlo ni quererlo. Experimenta la inexorable necesidad que lo mismo sufre que realiza. Puede volver a sí misma como a una forma de la existencia empírica en la amorosa protección de otros y en la conservación de las

ordenaciones, fuera de las cuales, sin embargo, queda el demonio, al que ella tiene que obedecer. Aquel encantamiento ante el destino está encubierto para el niño en la impetuosidad y el juego. Algún día se transforma —cuando el genio custodia y pone su límite al demonio— en aquella dulzura que, sin embargo, con amor clarividente aun en la mayor proximidad queda lejana.

En cambio, la «existencia» patente del día consigue, conducida por su *genio*, en su manifestación, la clara expresión de su realidad temporal, la identidad de su interior y su exterior. Piensa lo que dice y es una consigo misma porque se ama en este camino hacia la claridad. Está en disputa consigo misma, porque sometiéndolo todo a la interrogación y crítica tiene que dudar de todo, escucharlo todo y puede trasladarse a cualquier otro. Busca lo valedero, la forma y la formulación general para transmitirse a los hombres como tales. Se sabe libre y abraza activamente su destino juntamente con la idea del camino del posible concebir. Es dura por virtud de la claridad, es suave mediante la ayuda. Busca la lucha porque este es el medio en el cual viene a sí misma. Es por sí misma y en esto se siente fuerte; es por virtud de un Otro y se siente, invocando su genio, estremecida a la vista del demonio cuando éste entra en su círculo. Es confiada y se convierte, viviendo por entero en este mundo, en verdadera compañera del destino del otro. La fidelidad es su esencia; si la pierde, con ella se pierde a sí misma. Sólo vive en cuanto que abraza en el mundo deberes y tareas como suyos y esenciales.

Como quiera que se esquematice la polaridad del día y la noche, al ser pensado el problematismo de la existencia empírica en relación con su trascendencia se agudiza hasta el límite posible. Yo no sé lo que existe. Como ente del día yo me confío a mi Dios, pero con angustia ante los poderes extraños, inconcebibles para mí. Al sucumbir a la noche me abandono a la profundidad en la cual la noche, en mi aniquilación, se transforma en la verdad devoradora, pero también colmadora.

7. La cuestión de la síntesis de los dos mundos.—Los dos mundos están en mútua relación. Su separación es solamente un esquema para la aclaración, que a su vez entra en movimiento dialéctico. Lo que parece ley del día se invierte en abismo de la noche, cuando lo Uno, de lo que depende el día, se subleva contra la claridad de lo general e incluso se convierte en falta de ley. Lo que parecía noche se convierte en fundamento del día cuando la

perdición en la noche se convierte en una obra que conoce su oscuro fundamento, pero entonces rechaza y combate lo que antes fué su propio origen.

Se quisiera *imaginar una síntesis de los dos mundos*. Pero esto no se realiza en ninguna «existencia». Lo que se logra en la irrepetibilidad histórica de cada caso, no sólo no es objetivamente ningún cumplimiento perfecto, sino que también subjetivamente está escindido. Incluso la idea de una síntesis es imposible. Pues el ser, como realidad empírica en la manifestación de las «existencias» es, en el mundo de lo múltiple, la determinación de lo singular cuyo sentido es, en definitiva, inexpresable e inimitable. La síntesis, en cuanto pensada en general como posible, es pregunta, no tarea. Sólo como incondicionados son ambos mundos ellos mismos. A cual de ellos yo me adscribo, se me patentiza en la continuidad concreta de mi acción, en tanto que ésta se puede interpretar como decisión sobre a cuál doy de modo absoluto la prioridad y cuál admito tan sólo relativamente al otro. La noche puede tolerar y obedecer la relativa racionalidad y orden, en tanto es posible sin dejarse ofender a sí misma. El día consiente la aventura, la embriaguez limitada y disciplinada como experimento y ensayo que, sin seriedad incondicionada, no compromete, la mirada al abismo. La aparente dicha de la síntesis no existe sin traición o sin defecto. El defecto por eludir el abismo hace a la «existencia» en el día falta de base, frívola. La traición a la ley del día, al hombre singular, a la construcción de la existencia empírica, a toda fidelidad, hace a la noche oscura en la culpa irrevelable. En cambio, en la superficie quedaría la inconsecuencia, la cual pretende realizarlo todo, pero en realidad no es nada. Sólo tiene profundidad la «existencia» allí donde conoce su destino; o bien yo no soy un iniciado, pues no he rozado las puertas de la muerte y la ley de la noche; o bien yo he merecido la muerte, pues he obedecido a la noche y he destrozado la ley del día. Es una ilusión engañosa querer ser al mismo tiempo la vida del día y la profundidad de la noche. La verdad última es el temeroso respeto ante lo otro y el dolor de la culpa.

Sólo en las crisis de la «existencia» se decide. En ellas lo opuesto es posible, bien sea abandonar el día y poner el amor a la muerte en el lugar de la voluntad de vivir y actuar, o bien volver de la noche al día, poniendo la noche misma como fundamento. Sin embargo, cuándo y cómo esto es posible, dónde es ya decisión eterna, dónde sólo posible inversión, es cosa que no se conoce por nin-

gún saber, sino que tan sólo puede saberlo el individuo en su historicidad y nunca de modo definitivamente formulable para sí. Pues ni siquiera hay dos caminos, que yo pudiera conocer para elegir después entre ellos. Sería caer de la explicación aclaradora en la fijación objetiva del esquema que facilitó tal elección, la cual ya no sería una elección existencial. Los dos mundos constituyen una polaridad que nunca se hace clara; el uno se enciende en el otro. Yo puedo contraponerlos esclarecedoramente, pero no puedo conocer su ser por el pensamiento.

8. Aclaración mítica.—También la aclaración mítica se realiza mediante la objetivación imaginaria de dos poderes. Sin embargo, la forma objetiva de aquella inconcebibilidad, que no está vinculada a la polaridad simplificadora de los dos mundos, impulsa, por el contrario, en un principio hacia los *múltiples dioses*, se concentra después en la *dualidad* de una divinidad y un poder contrario a Dios y, por último, termina en la *divinidad misma* a la que se experimenta como su *cólera*.

El *politeísmo* es el mundo en el cual lo Uno queda en el trasfondo. A causa de que sirvo a muchos dioses, yo puedo conceder su derecho a todas y cada una de las fuerzas de la vida. El que todo esté hecho a su tiempo y en su lugar, sin cuestión sobre la posibilidad de su coexistencia, da a todo una consagración divina que le pertenece, permite la realización de todo lo posible, pero no conoce la decisión eterna. Aquí, la pasión de la noche puede encontrar su realización positiva, aunque limitada. Puede hacerse visible la lucha con las fuerzas del día, pero esa lucha no se realiza por principio como una lucha eterna en la trascendencia. Las divinidades ctonias están junto a los dioses celestes. Vinculadas al lugar, oscuras en su abismo, en ellas la tierra toma por un momento carácter absoluto. Los dioses de la embriaguez santifican el propio olvido, el culto de la noche se realiza temporalmente en el éxtasis místico o el frenesí báquico; hay la Schia que anonada danzando, en cuyo culto la pasión de la noche parece proporcionarse la conciencia de la verdad.

El carácter positivo de la noche está aceptado ingenuamente, por así decir, en el politeísmo. Pero si la contraposición de los dos mundos se convierte en la forma de la conciencia trascendiente, la noche pasa a ser el poder contrario a Dios, incluso Dios, es cierto, pero un dios falso. El *dualismo de la trascendencia* pone de todos los contrarios pensables en cada caso, el negativo. En la lucha de

estos contrarios, el hombre se coloca en uno de los lados; con Dios está contra el antidios; con la luz, el cielo, lo bueno, la obra activa contra la noche, la tierra, el mal, la aniquilación. Cuando ya no se cree en ella como principio absoluto la noche continúa como diablo.

El pensamiento dualista hace, sin embargo, la experiencia de que *en la trascendencia no puede establecer ninguna contraposición*. O bien los contrarios, claramente pensados, se convierten en tales dentro del mundo del día, como bien y mal, y queda entonces la tarea de concebir lo otro en una nueva antítesis que de nuevo, por el mismo camino, a causa de su claridad, vuelve al día. O bien los contrarios se invierten en su significación (autoafirmación y autoabandono, espíritu y alma, ser y no ser). Lo que debía designar la noche se convierte en día y viceversa.

La última forma de la representación trascendiente pone *la noche en la divinidad misma*. Esta sigue siendo lo Uno, pero en su inaprehensibilidad ejecuta designios cuyo sentido es inconcebible, y sigue caminos que nunca son los nuestros. Sólo aparentemente la «ira de Dios» puede ser concebible como represalia. La cólera de Dios vale como un arrebato de la divinidad que castiga las ofensas en los hijos y los hijos de los hijos, y patentiza su ira en catástrofes de pueblos enteros y del mundo. El hombre imagina modos para aplacar la cólera de Dios, mediante medios mágicos y después, sin magia, mediante una vida sin pecado. Hace la experiencia de que esto no es viable o de que la cólera le alcanza aunque se crea seguro de no haber cometido ninguna falta determinada. Por esta razón la representación sensible de la cólera de Dios tiene que desaparecer. Ni le es propio el temple del tirano ni la justicia jurídica del juez que pide ojo por ojo y diente por diente. Estas imágenes palidecen haciéndose meros signos de la inaprehensibilidad más profunda, la cual pudo comprobar la conciencia trascendiente, pero no aclarar, mediante la idea de que Dios crea y determina de antemano los «vasos» de su cólera. Lo que yo soy como ser de la noche, Dios me creó en su cólera. Donde obedezco a la noche, la cólera de Dios lo quiso. Esta idea se destruye por sí misma y sólo queda la fuerza de la palabra «la ira de Dios».

LA RIQUEZA DE LO MULTIPLE Y LO UNO

Lo Uno tiene varios sentidos. En lo lógico, lo Uno existe como *pensabilidad*. En el mundo es la *unidad de lo real*, tanto en la Naturaleza como en la historia. Para la «existencia», *lo Uno* es donde tiene su ser porque es para ella *todo*.

En la metafísica se busca lo Uno, sea trascendiendo *sobre* la unidad, tal como es en tanto que pensabilidad, sea al aprehender la unidad en el mundo, sea al trascender *desde* la unidad cuando, en tanto que lo Uno existencial, es la incondicionalidad del ser-sí-mismo «histórico». Los caminos se entrecruzan; pueden reunirse en una visión común; pero, por de pronto son independientes unos de otros.

1. El origen existencial de lo Uno.—En la aclaración de la «existencia» sentimos la incondicionalidad de la acción por virtud de la identidad del ser-sí-mismo con lo Uno, que aprehende en la realidad empírica. Sólo donde para mí hay lo Uno, de lo cual dependo, soy propiamente yo mismo. Así como la unidad formal del objeto es la condición para que sea pensable para una conciencia, así el Uno sustancial es la manifestación de la incondicionalidad para un ser-sí-mismo. Pero mientras que el carácter de pensable pertenece a la única conexión de la única verdad válida generalmente, lo Uno existencial es la verdad que tiene otras verdades fuera de sí, que ella misma no es. No hay una totalidad cognoscible, en donde todas quedarían absorbidas, sino la ilimitada comunicación posible de estas verdades «existentes» en un ser que nunca llega a ser total, y ni siquiera es pensable desde fuera.

La unidad existencial es, en primer lugar, limitación, en tanto que *determinación «histórica»*, en la autoidentificación, la cual por su exclusivismo revela la profundidad del ser. Cierto es que la «existencia» puede *querer lo uno y también lo otro* en la existencia empírica. La «existencia» cambia y ensaya, fracasa e intenta de nuevo. Pero todo esto no es adecuado más que en la existencia empírica, en tanto que no soy yo mismo en ella, sino que me sirvo de ella. Donde soy *yo mismo*, yo lo soy *sólo en la identidad* con lo que visto desde fuera es una realidad limitada. Yo soy sólo cuando me hago «histórico» por virtud de la posible «existencia» y me sumo en la realidad empírica. La desviación lleva a la *dispersión* de lo múltiple. Si todo pudiera ser también de otra manera, yo

no soy yo mismo. Si yo lo quiero todo, no quiero nada; cuando yo lo vivo todo, me disipo en lo sinfinito sin llegar al ser.

La unidad es, en segundo lugar, la totalidad como *idea*. Lo que está en relación con ideas, en cuanto totalidades, tiene su unidad en la totalidad relativa de estas ideas, y sin ellas sería la mera multiplicidad de lo fortuito. La desviación de la unidad desemboca, por tanto, en la parte y su absolutización; por tanto, en la escisión en dos contrarios cualesquiera que luchan sin dirección ni meta.

La unidad existencial, que se libra de la dispersión, y la unidad de la idea que, por virtud de la totalidad, se libra de la multiplicidad sinfinita, no están en coincidencia sino en mútua tensión. Las ideas son sostenidas por «existencias», pero la unidad de la «existencia» destruye una idea cuando se ha petrificado o empalidecido. Las ideas, pensadas como cosmos del espíritu, proporcionan una imagen del mundo espiritual; pero ante la aparente totalidad desaparecen entonces las «existencias» sin las cuales ese mundo no tendría realidad alguna. Yo mismo no soy la imagen del mundo espiritual cuando se ha convertido en el libre flotar de las totalidades ideales; como posibilidad es, sí, más que yo, pero, como realidad, menos que yo.

La unidad es, en tercer lugar, la unidad del origen existencial como *decisión mediante la elección*. La caída conduce a lo *indecidido* y no a querer decidir. Yo no llego al ser ni a la conciencia de mí mismo en una vacilación que no hace más que defender mi existencia empírica y en la cual, en vez de ser yo factor de la decisión, se decide acerca de mí.

La unidad del origen significa, por tanto, determinación «histórica», totalidad ideal, resolución. La caída desemboca en la dispersión, la absolutización aisladora y la indecisión.

Si la existencia empírica, con la que yo como determinación «histórica», plena de ideas, soy idéntico decididamente, se hace *absoluta* para mí, sin embargo, no lo es *como* existencia empírica. En el momento del proceso existencial queda, en la historicidad, captada su trascendencia. Lo Uno como realidad empírica se convierte en camino hacia ella, y el misterio de lo Uno en seguridad de estar en relación con ella. Pues lo Uno es tan infundamentable como indecible; toda formulación no capta más que la unidad externa, es objetivación en la finitud. La formulación puede existir como mera objetividad con unidad numérica sin lo Uno: como fija-

ción de algo finito a lo que yo me vinculo fuertemente sin trascendencia. Lo Uno es el corazón que late en la finitud empírica, el rayo de la luz única que nadie conoce; cada uno tiene solamente el Uno suyo que se le hace claro en la comunicación. Si en la metáfora todos los rayos vienen de la única divinidad, sin embargo, el Dios único no es la trascendencia objetiva para todos. No es en cada caso más que la pulsación de lo Uno para la «existencia» que trasciende en lo Uno.

Sólo quien nunca roza lo Uno, quien tiene la positividad de la múltiple realidad empírica por lo absoluto, cree posible la sustituibilidad de todo y olvida la muerte, podría decir: Es conveniente en la vida no apegar demasiado su corazón a una cosa, sino construirse una ancha base en el amor a muchos hombres y muchas cosas, porque cuando en la pérdida de un individuo también se pone en cuestión la totalidad, la muerte y la destrucción del otro afectarían demasiado a la propia existencia empírica, incluso aniquiladoramente. Esto se evita repartiendo su amor y no amando demasiado a nada.

Este modo de pensar, que no sale de la inmanencia como criterio de conveniencia en la existencia empírica, está en el mayor contraste con la experiencia de la trascendencia en lo Uno, que la «existencia», en tanto que existencia empírica, trascendiendo ésta, hace idéntico consigo.

2. Unidad en el mundo.—Puesto que en la orientación intramundana sólo me es accesible lo que yo puedo concebir como Uno conexionado en sí, lo que no se puede poner en la conexión de una unidad queda inconcebido en su disparidad. La exigencia de unidad sistemática es lo que da valor y mide el conocimiento diferenciándole de la mera acumulación indefinida de nociones. La unidad es la fuerza que orienta el investigador, la cual vigila las diferenciaciones que a ella misma la hacen posible, para que no lleven a lo insondable.

Pero, aunque el conocimiento sistemático del mundo sólo es posible porque en el mundo hay unidad, totalidad y forma, ninguna de estas unidades como tales son lo Uno de la trascendencia. Las unidades en el mundo o bien quedan relativizadas respecto a los puntos metódicos de vista o bien son, por sí mismas, sustanciales por virtud de su referencia a la trascendencia.

Así, pues, la unidad en el mundo no puede ser *auténticamente verdadera* ni como punto de vista de la investigación ni como en-

La unidad.

trelazamiento espacial en la acción recíproca de las cosas ni como comunidad de la mutua comprensión en la claridad racional ni como ordenación de las cosas humanas en un Estado universal ni en la profesión de una unidad objetiva de creencia religiosa, sino sólo como referida a la trascendencia. Toda otra unidad es por sí misma relativa y, como extrínseca, engañosa.

3. La unidad en lo lógico.—Cuando pienso la unidad, lo primero que pienso es el *uno numérico*, mediante el cual se puede contar lo múltiple. En segundo lugar es la *unidad* en la cual una multiplicidad de objetos constituye un *todo* que la hace concebible. En tercer lugar es la *unidad de la conciencia propia* en la personalidad que se refiere a sí misma. Pero, a la trascendencia, que en ninguna de estas unidades queda pensada conforme a ella misma, se la busca como lo Uno que está por encima y más allá de todo, pero de tal modo que estas unidades en el mundo son su aspecto evanescente.

a) La divinidad no es el *uno numérico*, pues entonces proporcionaría como posibilidad pensable no sólo el Dios único, ya que el uno numérico tiene frente a sí lo múltiple. Pero la divinidad no puede ser, como lo es lo numerable en principio, ni lo Uno ni lo múltiple. La unidad como número es siempre extrínseca, por ser unidad formal.

Pero si la trascendencia ha de ser pensada como la única y también como lo múltiple, entonces se tiene que cerrar el número determinado para que sea al mismo tiempo lo múltiple y lo uno en un sentido que trasciende la numerabilidad. El hecho de que nuestra representación opera inevitablemente con la unidad y la multiplicidad numéricas, y ambas tienen que fracasar al trascender por virtud del absurdo de pensarlas idénticas, hace ver que la aplicación de la unidad numérica a la divinidad es tan inadecuada como la aplicación de la multiplicidad numérica. Aquello a lo que al trascender al Uno de la trascendencia nos dirigimos intencionadamente más allá de lo uno y lo múltiple, tiene que estar a mayor profundidad que lo que un número puede expresar.

b) La *unidad*, como unidad de una multiplicidad, no es meramente una suma cuantitativa, sino multiplicidad que cualitativamente ha llegado a unidad, *totalidad o forma*. Esta unidad no existe más que por virtud de la multiplicidad, y esta multiplicidad sólo existe como relacionada en sí dentro de esta unidad. En el mundo, esta unidad es la unidad de todo objeto considerado como

esta única cosa, por ejemplo, la unidad de un utensilio, de un ser viviente en cuanto es este organismo, de una obra de arte. Tales unidades son figuras, formas que veo objetivamente ante mí. En la medida que tal unidad es algo más que algo finito, abarcable con la mirada, se nos aparece como belleza que nos arrebata a la trascendencia de ese Uno. Pero la divinidad no puede ser, a su vez, esta unidad. Entonces se habría convertido en la imagen de una objetividad, ciertamente grandiosa, con la cual estoy en la relación de una contemplación admirativa y en cuyo resplandor descanso. Pero le falta lo que en la existencia empírica perturba la unidad y es real en tanto que me prende y aniquila. Pues en esta unidad no se me muestra ya la trascendencia a la que estoy referido por irresolubles antinomias en el desafío y en el abandono, la caída y la ascensión, en la ley del día y la pasión de la noche.

c) El uno y la unidad numéricas de una totalidad existen para un sujeto que los ve y piensa, pero no para sí mismos. No actúan sobre sí mismos con la conciencia de referirse a sí mismos. La conciencia, *la conciencia de sí mismo* y la personalidad son *la unidad que podemos ser*, pero como objeto no se puede pensar adecuadamente de modo lógico.

La trascendencia como unidad no se nos puede manifestar en una unidad insuficiente como la unidad que nosotros mismos podemos ser. La personalidad es sólo el mínimo que tendría que atribuirse a la divinidad como unidad. Sin embargo, la personalidad no existe más que con otra personalidad, pero la divinidad no existe con sus iguales. La personalidad es «existencia», no trascendencia todavía, sino precisamente aquello para lo cual solamente existe la trascendencia.

En la unidad de la personalidad, como la unidad en su presencia también infundamentable, hay que trascender. De este modo recibe esa unidad el peso de su ser y el reflejo de la significación que la rebasa, pero la trascendencia no es personalidad.

4. La transcensión a lo uno.—Si volvemos la vista a las formas de unidad que nos son accesibles, nos damos cuenta de que en todas ellas había una posible referencia a la trascendencia. La aprehensión metafísica de lo Uno tiene a su vez la raíz en el Uno *existencial*. La referencia a la trascendencia tiene su ámbito empírico en lo *Uno del mundo y de la historia*. Las formas *lógicas* de lo Uno son medios de expresión que poseen su sentido racional aún sin la trascendencia.

Lo Uno no es el único mundo ni la única verdad para todos ni la unidad de lo que enlaza a todos los hombres, ni el espíritu único en que todos nos comprendemos. La validez e importancia de lo Uno en la lógica y la orientación intramundana y, después, el trascender en estas unidades si tiene sentido metafísico es partiendo de lo Uno de la «existencia».

La cuestión es esta: ¿Por qué la divinidad, como lo Uno, tiene tal atractivo mágico y por qué tiene lo Uno una evidencia como si no pudiera ser de otra manera? ¿Por qué parecería algo así como un menoscabo y una pérdida que la trascendencia, en tanto que divinidad, no fuera lo Uno? Porque yo en lo Uno de la trasdencia encuentro mi propio ser-mí-mismo y porque el ser-sí-mismo sólo se desvanece ante la única trascendencia y sólo en este caso verdaderamente.

Si para mí, como posible «existencia» en la existencia empírica, se me patentiza lo Uno, con el que haciéndome idéntico vengo a mí mismo, entonces, partiendo de su manifestación encuentro lo Uno impensable del único Dios. Mientras todas las unidades manifiestan su relatividad, lo Uno existencial es, en su incondicionalidad, el origen desde el cual se ve a Dios como el único fundamento de la historicidad de toda «existencia». En la medida en que yo aprehendo incondicionadamente lo Uno en la vida puedo creer en el único Dios. La condición para trascender a la única divinidad es que yo, como «existencia», trascienda a lo Uno en la realidad «histórica» de mi vida. Y viceversa, que yo, después de este último salto, viva con la certidumbre del Dios único es el origen de que yo también acepte incondicionadamente lo Uno en mi mundo. Para mí sólo hay tanta trascendencia como exista lo Uno en la continuidad de mi existencia empírica.

Así, pues, el único Dios es, en cada caso, por virtud de lo Uno existencial, *mi* Dios. Sólo como Uno excluyente está próximo. Yo no le tengo en comunidad con todos los hombres. La *proximidad* de lo Uno es el aspecto de mi trascender, pero aun la presencia más segura no es objetivamente más que una posibilidad, algo que se me aproxima, la única manera en que para mí lo Uno puede ser lo Uno. Esta proximidad no anula lo que desde el mundo me llega en creencias ajenas y otros dioses para otros. Pero si miro a ese mundo, entonces lo Uno está para mí en la *lejanía*, absolutamente inaccesible. Cuando en lo Uno se le manifiesta a la «existencia» la divinidad única, entonces o bien ésta entra en la proximidad

incomunicable, intrasferible de la historicidad de este momento o entra en la inasequibilidad más abstracta de la lejanía. Nunca se identifica conmigo. Aún en la mayor cercanía se mantiene a absoluta distancia. Y sin embargo, su proximidad es como una presencia. En cambio, la lejanía está más allá de la tarea, que ha de vencerse al principio, de la existencia empírica del mundo, que ha de penetrarse trascendiendo, en su sinfinitud, su escisión, su multiplicidad e imposibilidad de dominarlo. Sólo sobrepujando los aspectos de las fuerzas, cuyas formas se combaten en la existencia empírica mundana como trascendencias, se podría encontrar el Dios único.

Así como el impulso hacia la totalidad en la existencia empírica tropieza con lo otro, el impulso a la unidad en la trascendencia tropieza con la divinidad, que no muestra a todos el mismo semblante. Si yo, cobrando mi fuerza en la visión de lo Uno, actúo contra otros, entonces incurro en la petulancia de tener mi Dios por el único. La «existencia» veraz no puede perder de vista por el Dios de la proximidad el Dios de la lejanía. Esa «existencia» quiere ver, también, aun en la lucha, la vinculación del otro a Dios. Dios es el Dios mío tanto como el de mi enemigo. La tolerancia es positiva en la ilimitada voluntad de comunicación, y cuando falla en la conciencia de destino de la lucha de que tiene que surgir la decisión.

Lejana o próxima, la divinidad única es *desconocida* en absoluto. Es como *límite* y es absoluta sólo como *lo Uno*. Si las *múltiples formas*, la diversidad de escrito cifrado se tienen por la divinidad, entonces se cae en la arbitrariedad: los múltiples dioses dan en algún modo razón a todo, cualquiera que esto pueda ser. Mi capricho pasa de lo uno a lo otro, pero lo Uno, cambiado en la calderilla de lo múltiple, ya no es incondicionado. Frente a la multiplicidad de la trascendencia, yo sé siempre que yo mismo soy el que la produzco. Pero lo Uno, en cuanto límite, es el ser que en ningún modo soy yo mismo, sino con el cual yo me relaciono, en tanto que me comporto conmigo como auténtico mí-mismo. Si ese ser no fuera distinto de mí, yo no me relacionaría con la trasdencia sino sólo conmigo sin por eso ser yo mismo. Unicamente por virtud de mi ser como por virtud de la realidad de lo Uno de la «existencia», que de mí depende, puedo yo abrirme a lo Uno que no soy yo mismo.

En lo múltiple estético se pierde con la unidad la incondicio-

nalidad. Aunque en la imagen bella lo múltiple siempre está enlazado objetivamente en unidad objetiva, al mismo tiempo se me muestran también otras bellas imágenes. Así como lo Uno, que en la «existencia» es lo excluyente en cada caso, no es determinable objetivamente por la inteligencia, así el Dios único como Uno objetivo es inaccesible. Para conservar lo Uno sin ser desleal con él hay que evitar precisamente su objetivación. Para el conocimiento y la intuición existe la riqueza de la realidad empírica y de las cifras, pero se reduce a fachada y juego cuando no es, en concreta presencia, forma «histórica» de lo Uno.

Lo que es cierto es lo que experimento y hago: la comunidad fáctica de los hombres, la fáctica acción interior en el comportarse consigo mismo, las acciones que se exteriorizan. Lo que es Dios nunca lo conoceré, de él sólo llego a estar cierto por virtud de lo que yo mismo soy.

Así como la trascendencia de lo Uno no es general para todos, tampoco es la trascendencia absolutamente incomunicable del individuo aislado, sino que es lo que instituye y crea la comunicación más profunda, aunque no universal. Para la «existencia» se trivializa la trascendencia, cuando se la tiene por la verdadera divinidad que puede vincular universalmente a la humanidad. La comunicación más íntima no es posible más que en círculos limitados. Sólo en ellos revela la trascendencia su profundidad en la forma «histórica» de cada caso. Lo que hoy liga a todos ya no es la divinidad sino los intereses de la existencia empírica, la técnica, la racionalidad de la inteligencia de validez general, y la instintividad general humana del más profundo nivel, o la violenta utopia de una unidad o la unidad negativa de una disposición a la tolerancia en la coexistencia con el distinto esencialmente que en reciprocidad no interesa nada. Vivir en lo más universal como si fuera la trascendencia equivale a perderse a sí mismo. Por el contrario, lo Uno sólo se manifiesta en la existencia empírica por exclusión. Las visiones del mundo y de la trascendencia únicos para todos se desvanecen ante la fuerza real de la «existencia» en la situación límite de la lucha, en la cual la «existencia» únicamente tiene que apropiarse la trascendencia como la trascendencia suya para, partiendo de una comunicación más auténtica, asir entonces en la amplitud histórica la posible unidad con todo.

5. Politeísmo y Dios único.—Lo múltiple reclama su derecho. Primigeniamente hay en todas partes politeísmo, que tiene

su sentido insuprimible en la existencia empírica. Pues para la «existencia» en la realidad empírica es posible la manifestación de la trascendencia en forma múltiple siempre evanescente, fugaz, y por tanto inabarcable. Pero también primigeniamente la divinidad fué representada como lo Uno en el politeísmo, no en la vida cotidiana ni en el culto, sino sólo en el trasfondo, y sin referirse existencialmente a ella como una divinidad presente. El mítico Padre Universal de los pueblos naturales; entre los griegos, lo divino que estaba en el fondo de todas las personificaciones y determinaciones, abarcándolas a todas y representada sólo en ellas como θεῖον ; la reunión de los dioses en grupos unitarios, en el reino de los dioses que tenía un dios supremo; por último, el Dios único que no era meramente el supremo ni meramente el único, junto al cual otros pueblos tenían otros dioses, sino que es el Dios único omnipotente: el dios único de la filosofía griega pensado por la razón filosófica y el dios único de los profetas hebreos originariamente experimentado sin filosofía alguna —en la soledad del alma— todas estas son formas históricas de este Uno tal como se va libertando, a partir del politeísmo, en el proceso histórico.

Las sencillas *representaciones del Dios Uno*, al cual yo me dirijo —se me revele o se me oculte— son, a su vez, ingenuas cuando se las formula. La representación es siempre una representación determinada que considera la divinidad como omnipotente, omnipresente, omnisapiente, como viviente y colérica, como justa y clemente, etc. Pero sin representación o sin pensamiento, la divinidad ni siquiera existe para nuestro no-saber. Si es verdad que el no-saber es la expresión de la relación existencial con la divinidad, no menos verdad es que la divinidad se manifiesta a la «existencia» en forma de representaciones y pensamientos evanescentes.

Pero notoriamente el pensamiento no puede detenerse ahí, en pensar al Dios único como el *absolutamente único*, que descansa en sí mismo, y no tiene nada fuera de sí que no sea él mismo: Pues hay el mundo, existo yo mismo y soy libre en la posibilidad de desafío y abandono, de ascensión y caída; yo experimento la trascendencia no sólo en la ley del día sino también en la tiniebla de la noche; lo múltiple se subleva contra lo Uno, la multiplicidad del mundo de la realidad empírica contra la unidad de la historia humana. Pero asimismo es imposible convertir lo múltiple como tal en el ser. *Lo múltiple queda incluído en la divinidad misma*

para encontrar, partiendo de la antinomia, la elevación al verdadero ser.

Pero aquí se originan pensamientos y representaciones que, claramente pensadas, se convierten en puros absurdos, y en la concreción «histórica» en «signa» del misterio más profundo e incognoscible. La divinidad única debe, por así decir, entrar en un proceso de evolución que permita una multiplicidad sin daño de su unidad. La *doctrina de la Trinidad* piensa la *unidad* de Dios en la diferencia de sus personas independientes, la *igualdad* de las tres personas a pesar de la *dependencia* del Hijo respecto al Padre y la del Espíritu Santo respecto a ambos, el eterno *ser* a pesar de su *advenimiento* por la procreación del Hijo y del Espíritu. Si esta idea se piensa en el plano inadecuado del número, entonces en ella se hace preciso creer que uno es igual a tres. Este absurdo no se anula por virtud de la comparación con la propia conciencia personal en la que yo me escindo y retorno a mí mismo, para escindirme de nuevo en seguida y tener en un proceso circular mi existencia empírica siempre agitada en el sosiego de esta clausura; yo mismo soy uno y tres. Ahora bien, en esta comparación la unidad de la conciencia de sí mismo es tomada como el camino para trascender; pero éste sólo se hace con otra conciencia de sí mismo y el absurdo subsiste en la forma de que una persona debe ser tres personas y las tres independientes ser, sin embargo, una sola.

Estos son pensamientos sutiles que pueden ser verdad en tanto que se trasciende en lo imposible, pero falsos cuando se les fija como contenidos de fe.

6. La trascendencia del Dios único.—El Dios único, que pensado lleva necesariamente a absurdos, trascendiendo los cuales debo barruntarle, es en la relación existencial la mano que se me tiende y responde cuando yo soy verdadera y auténticamente yo mismo. Es el Dios cercano, que me hace justicia cerca del lejano. La devoción inocente salta por encima de todo problematismo y todas las cifras, sin que ninguna de estas cosas la perturben: en ella hay confianza y ya no más preguntas cuando yo asciendo, y cuando sigo la ley del día, cuando permanezco en el mundo y cuando acepto lo que la divinidad puede enviar todavía.

Este Dios puede enseñar a soportar la mortalidad por virtud de la conciencia de su ser. La inmortalidad puede en una trasmutación subsistir como conciencia del ser en la ascensión: el dolor de que en el mundo todo cuanto amo y yo mismo somos mortales,

sin remedio, este dolor es reconocido y asido sin engaño. Pero si tengo fuerza para ello es en vista de la eternidad del Dios único, que existe aun cuando se oculta en lo inaccesible.

Entonces la desesperación de la nulidad de la vida humana se anula en la ascensión. Que el ser de lo Uno exista es suficiente. Lo que sea mi ser, que como realidad empírica perece irremediablemente, es indiferente siempre que yo permanezca en ascensión mientras viva. En el mundo no hay un consuelo real y verdadero que me haga parecer soportable e inteligible la fugacidad de todo y de mí mismo. Pero en lugar del consuelo hay la conciencia del ser en la certidumbre de lo Uno.

En la certidumbre de lo Uno sabe el hombre que lo Uno *quiere verdad*. Los terrores que se han extendido en el mundo por virtud de la angustia del hombre y su interpretación sacerdotal (las angustias del infierno), a causa de una posible ofensa a Dios, cesan cuando yo soy verdaderamente veraz. Dios no quiere ningún engaño. Todo lo que en este mundo aparece y se hace pasar por representante de Dios, está sujeto a la pregunta de cómo es realmente, cómo se originó y qué y cómo actúa. Yo no ofendo a Dios por el hecho de investigar implacablemente toda obra de Dios —llamemos por un momento así a todo lo que es mundo—. Aquel único Dios está para mi conciencia ingenua en el trasfondo, en una representación infantil, pues quien es hombre auténtico sigue siendo niño cuando yo hago problemático a Dios en el mundo, cuando le desafío y cuando en la oscuridad de la pasión de la noche aprehendo la cólera de Dios. Sigue siendo verdad que Dios como lo Uno no es recognoscible en el mundo problemático y escindido; en él ofrece tantos aspectos reconocidos de mi verdad que lo Uno siempre parece perderse y naufragar.

El Dios único resulta desvaído, en tanto lo pienso. Como pensamiento no es ni siquiera impositivo. Todo habla contra él. Sólo se le aprehende como en una anticipación saltando por encima de todos los eslabones intermedios. De aquí que la representación infantil sea la única adecuada; al menos puede ser tomada como realidad sensible con una objetividad engañosa.

Pero el Dios único es el fundamento en el cual encuentro, después de toda duda, un reflejo para mi buena voluntad, para mi ser en el día; en mi soledad, Dios se me acerca y, sin embargo, nunca está allí.

Si Dios se me hace sensible como límite, entonces está por en-

cima de toda relatividad y soporta la auténtica comunicación. Dios no parece exigir nada para sí mismo, más que la verdadera «existencia» ascendiendo por sí misma en comunicación con otra «existencia»; no exige ni alabanza, ni culto, ni propaganda. En el mundo sólo me encuentra la «existencia». Dios no está en el mundo como él mismo.

La *oración* es la impertinencia e intromisión de irrumpir en el retiro de Dios a que el hombre puede atreverse en la suma soledad y apuro, la cual como costumbre diaria y hábito consolidado es una fijación problemática que la filosofía no admite. La seguridad cotidiana de que Dios está ahí, muy cerca, privaría a la relación con él de toda su profundidad que, en cambio, tiene en la duda. Dios no estaría ya sobre el mundo, y la «existencia» conquistaría demasiado fácilmente la paz y la satisfacción. Pues el carácter oculto de Dios parece exigir que el hombre se atormente en la duda y los peligros.

El auxilio de la divinidad no tiene para la «existencia» el carácter de que a mi llamada algo sería producido o impedido por ella. Se muestra en la cifra y, sin embargo, queda oculta. Es mi propia acción la cifra en que el auxilio se muestra más inmediata y decisivamente. Pero la oración como cercioración de la conciencia absoluta en su referencia trascendente es presencia existencial incomunicable que no puede tomar ninguna forma objetiva por su irrepetibilidad «histórica» en cada caso, como ascensión a lo Uno.

Sin embargo, tales palabras ya están de sobra si se las quiere tomar como expresión de la paz definitiva. La ascensión a lo Uno se convertiría en una *seguridad* en la que yo dejaría yacer al mundo de la realidad empírica en su sinfinita multiplicidad, su problematismo y ambigüedad; en esta infidelidad hacia el mundo yo me sustraigo a la realidad para cobijarme en una fácil armonía. Pues lo Uno es *como una divinidad que viene de incógnito al mundo* y me ayuda en cuanto que yo, desde el Uno existencial, me siento uno con ella. Pero su cercanía, que parece venir de otro mundo para mí, no me hace olvidar su lejanía por la cual este mundo es, en su desgarramiento, lo que es.

Lo Uno, el refugio más alto y último, puede convertirse en *peligro existencial*, cuando no es aprehendido partiendo de la realidad con toda la tensión de la posible «existencia». Sólo existe verdaderamente sobre la base desde la cual se capta, a saber, la incondicionalidad de lo Uno en la existencia empírica de la «exis-

tencia». Nunca se torna un sosiego duradero con el cual todo lo anterior quedase superado. Desde la unificación con mi trascendencia tengo que entrar de nuevo en la existencia empírica y vuelvo al desafío, a las posibilidades de la caída, de la noche y a lo múltiple, y este camino tiene que repetirse mientras estoy en la existencia temporal. Pues todo sosiego se transforma inmediatamente en la voluntad de dicha de la mera existencia empírica que no quisiera dejarse perturbar.

CAPITULO CUARTO

LECTURA DEL ESCRITO CIFRADO

Parte Primera

LA ESENCIA DE LAS CIFRAS

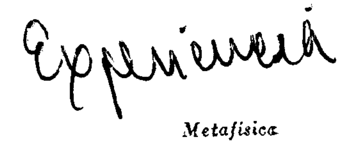
Objetividad metafísica: primer lenguaje.
Individuo lo percibe en momento histórico: Al trasmitirlo: 2do lenguaje (relato, imagen figura).
Pensamiento q' se dirige a este 2do y x él penetra al origen: 3r lenguaje: trasmisión Ética.

La objetividad metafísica es cifra porque, como ella misma, no es la trascendencia sino el lenguaje en que ésta nos habla. Como lenguaje no es comprendida por la «conciencia en general» y ni siquiera oída, porque la naturaleza del lenguaje y la manera en que nos interpela no son accesibles más que para la posible «existencia».

LOS TRES LENGUAJES

El verdadero contenido, como *lenguaje inmediato de la trascendencia*, sólo se presenta a la conciencia absoluta de la «existencia»; el lenguaje es percibido por el individuo en el momento «histórico» único e irrepetible. Pero la *trasmisión* de este lenguaje sigue la vía de una generalización, en la cual el que la escuchó primeramente todavía la comprende. Este *segundo lenguaje*, empleado para la trasmisión intuitiva entre las «existencias», se desprende de aquel origen y lo que parecía incomunicable se convierte en contenido transferible en forma de relato, imagen, figura, gesto. Lo que originariamente era lenguaje de la trascendencia se hace común y en virtud de la trasmisión por este segundo lenguaje puede henchirse de nuevo en relación retrospectiva con el origen. Por último, si se dirige el pensamiento a este lenguaje sólo intuitivo y a su través penetra hasta su origen, entonces aprehende en la forma de especulación metafísica lo que ciertamente es incognoscible, pero en el pensamiento se torna en un *tercer lenguaje de trasmisión filosófica*.

1. El lenguaje inmediato de la trascendencia (primer lenguaje).—El ser se experimenta en las cifras de la existencia empírica. Sólo la realidad patentiza la trascendencia. No se puede saber de ella en lo general, sólo se la puede escuchar «histórica-



mente» desde la realidad. La experiencia es la fuente tanto del saber empírico como de la cercioración de la trascendencia.

La experiencia, en tanto que *«percepción sensible»*, es tener presente a la cosa como un objeto tempo-espacial. Es *«vivencia»* en la existencia empírica que se percata de sí misma. Como *«conocimiento»* es la investigación deductivo-inductiva cultivada metódicamente en sus resultados ocasionales; como tal es el ensayo de lo que puedo hacer y de lo que puedo predecir. Como *pensar* es la realización de pensamientos en sus consecuencias para mi conciencia. Como *«compenetración intuitiva»* consiste en percibir la totalidad de una realidad presente en sus situaciones con el criterio de poder captar en ella lo que es decisivo para el otro y para mí mismo. A base de todas estas experiencias se *constituye la experiencia metafísica.* En ella estoy ante el abismo; experimento una insuficiencia desconsolada cuando la experiencia se queda en mera experiencia de la realidad empírica; pero en ella hay presente henchido cuando se torna transparente y de este modo se convierte en cifra.

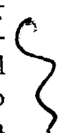
Esta experiencia metafísica es la lectura del primer lenguaje. Leerlo no es comprenderlo, no es descubrir lo que está en el fondo sino un estar realmente en ello; no una cercioración racional, sino, más allá de ésta, la diafanidad del ser en la realidad empírica, que comienza en la inmediatez más primigenia de la «existencia», y aun en la más elevada intercesión del pensamiento nunca es, sin embargo, éste mismo sino que a su través es una nueva inmediatez.

La experiencia metafísica se sustrae a toda comprobación posterior, que pudiera convertirla en una experiencia valedera para todo el mundo. Se convierte en ilusión engañosa cuando creo que puedo tenerla y producirla a voluntad en la «conciencia en general», cuando se la trata como un saber, pero también cuando la trato frívolamente como si fuera un sentimiento puramente subjetivo. En ella se aprehende una manera de ser distinta de la que es sólo existencia empírica positiva. En ella el ser pasa de ser simple realidad empírica a ser eternidad, en la cual ningún saber penetra.

Si en la experiencia de las cosas del mundo, de las vivencias y los actos mentales como tales constituía un no-saber el límite negativo, ahora en cambio, el no-saber queda henchido al retroceder a la realidad sensible presente pero, no considerándola ya como

contenido de la existencia empírica, sino como cifra. Si busco el ser de la trascendencia, entonces buscaré en todo sólo la posible experiencia como experiencia viva, incluso experiencia a realizar, para hacer patente en ella la trascendencia. El afán de ver lo que es visible, de hacer lo que es posible, es todavía ciego existencialmente, pero es el impulso que mueve a encontrar el camino del ser. Por encima de la diversidad de lo que es accesible al saber, la entrada en el mundo conduce a la responsabilidad al abrazar el deber de realizar como el de vincularse. Esta entrada que nunca se puede fundamentar suficientemente por un fin último señalable, obedece al profundo impulso de llegar a experimentar por uno mismo el verdadero ser, sea aprehendiéndole, sea en la propia contención y limitación. Yo quiero tropezar con lo real a costa de que cese la posibilidad. Lleno de posibilidades avanzo hacia la realidad, incluso aislándome y limitándome, porque quiero llegar en ella a donde ya no hay ninguna posibilidad, sino lo real decidido que no hace más que ser porque es ser puro y simple. A éste no le puedo encontrar nunca en la existencia empírica temporal. Pero el leer su cifra se torna sentido de un hacer y experimentar completamente distinto.

Leer la primera lengua *exige experiencia.* Lo que revela al ser no es el pensamiento abstracto sino la cifra en la singularidad «histórica» del presente. Lo que me muestra al ser no es una hipótesis metafísica, en la cual yo infiero y calculo lo que puede ser el ser, sino la visibilidad corporal de la cifra más allá de la cual no puedo pensar porque en ella resplandece el ser. Pero lo que sea la experiencia es ambiguo. El pensamiento apriorístico mismo se torna experiencia. La exigencia de la experiencia se dirige solamente contra el pensamiento vacío, no contra la experiencia del ser en la cifra del pensamiento sustancial que se realiza fácticamente.



La experiencia de la trascendencia cuanto más general sea, tanto más pálida es; en cambio, tanto más decisiva cuanto más asciende a la cima de algo que sólo aquí y ahora se cumple. La experiencia de la Naturaleza, por ejemplo, se convierte en la lectura del escrito cifrado cuanto más claramente se percibe lo que es enteramente individual, allí donde yo cobre el conocimiento más concreto de la más mínima realidad en el presente de la totalidad de un mundo.

2. La lengua que se generaliza en la transmisión (segundo lenguaje).—En la resonancia del lenguaje de la trascendencia,

que sólo se percibe en la inmediatez del presente momentáneo, los lenguajes se constituyen en imágenes y pensamientos que deben transmitir lo oído. Junto al lenguaje del ser está el lenguaje de los hombres.

Las creaciones lingüísticas del lenguaje de contenido metafísico que se han hecho objetivas tienen tres formas intuíbles. Se presentan como «*mitos de forma particular*», como «*revelación de un más allá*», como «*realidad mítica*» :

a) Los dioses griegos no son trascendentes sino que están todavía en la realidad. Sólo el trascender filosófico, desde Jenófanes hasta Plotino, rebasa este mundo y estos dioses que, siendo un *mito en la realidad*, son distintos de la otra realidad. Los dioses pueden encontrar al hombre en el mundo; pues son, como figuras, una realidad al lado de la realidad empírica. El mar real es para nosotros la cifra de lo insondable; en la figura de los dioses del mar, como símbolos expresivos, el mar se torna «mito de forma particular».

Los mitos relatan sucesos que han determinado el fundamento y la esencia de la realidad empírica. Conducen a la solución de las tensiones existenciales, no por virtud del conocimiento racional, sino por el relato de una historia. Los mitos descubren mediante nuevas ocultaciones y perduran como figuras actuantes. Estas son creaciones anónimas de los milenios. En el mundo sobrehumano ve el hombre lo qúe él mismo es. Como acto del ente divino contempla lo que él, como propio ser y propio hacer, todavía no hizo objeto de su reflexión, pero de hecho coloca bajo la determinación de lo contemplado. La significación del mito se transforma. No es un producto lógico inequívoco ni agotable mediante la interpretación. La verdad eterna del mito, sin embargo siempre histórico, perdura aún cuando se le distinga y conozca como mito. Pero el sentido de los mitos se descubre sólo para aquel que todavía cree en la verdad, la cual cobra en ellos su forma característica y, como tal, evanescente. Si se les interpreta, siempre se origina una falsa simplificación, se pierde su contenido «histórico» y la interpretación se convierte en una dislocación, porque considera como necesariamente cognoscible lo que como necesario no puede ser conocido nunca en ellos.

b) El mito de un *ultramundo* desvaloriza la realidad empírica reduciéndola a mero contenido sensible, a algo que no es propiamente. Pero el más allá se manifiesta en ella, hace señales y

prodigios. Se abre un todo suprasensible. En lugar de estar en la realidad confiado en ella, en tanto que divina, la «existencia» penetra en un más allá de la realidad que está allí como otro mundo y como el verdadero ser, el cual se le presenta por medio de la *revelación.* Esta, o bien está fijada históricamente, no se repite, sino que acontece como un único drama que abarca el mundo en las consecuencias del acto único e irrepetible, cuando en cada caso el tiempo se ha cumplido, hasta que con la consumación de las revelaciones en la palabra y la acción divinas el mundo puede acabar. O bien tienen lugar repetidas revelaciones, el drama del mundo no está ordenado en la economía de un todo. Se distinguen infinitos períodos del mundo. En verdad, queda abierto el camino para desprenderse definitivamente de la realidad empírica, pero cuándo se consigue, y si es para todo y para todos, sigue siendo oscuro.

c) Si la *realidad* misma es al propio tiempo *mítica,* entonces ni lo real queda desvalorado ni complementado por figuras objetivas especiales. Lo real es, como real, visto al mismo tiempo con la significación que le confiere la trascendencia. No es ni la sencilla realidad empírica de lo investigable (sino realidad que sobrepuja todo lo investigable) ni es la trascendencia sin realidad empírica. Como enteramente presente es hasta en lo más último, real y trascendente al mismo tiempo. En Van Gogh, los paisajes, las cosas y los hombres, con toda su efectiva presencia, se tornan al tiempo míticos; de aquí la singular fuerza de sus obras.

Cuando en el presente sensible no vivo al mismo tiempo «existiendo» en él como en una trascendencia, se despierta un anhelo que es tan singular porque busca lo que, sin embargo, está presente aquí. No aspira por encima de las cosas a otra tierra, sino que tiene que ver esa aspiración a un más allá como una traición por el hecho de que lo existencialmente posible no se ha realizado en lo presente. Este anhelo no es el fenómeno nervioso, en el cual yo no puedo aprehender las cosas como reales ni aun a mí mismo como existiendo empíricamente ni vivir el momento como presente real. El anhelo, que encontraría su satisfacción en un presente mítico, subsiste precisamente, a pesar del henchido presente sensible, en tanto que sólo es realidad empírica, en el sentimiento de la existencia empírica vitalmente pleno. Su tormento no es la falta de realidad sino la falta de trascendencia.

Por virtud de la comunicación con el otro, dirigido a mí mismo

y a él como manifestaciones del ser-sí-mismo originario, voy acercándome cada vez más, y mi anhelo crece para satisfacerse solamente en aquellos instantes para los cuales ya no existe la muerte. Acercarse empíricamente a un hombre y con ello aumentar su anhelo para, por virtud de la proximidad empírica y sin un imaginario más-allá, vincularse con él trascendentemente y entonces acallar el anhelo, es el amor metafísico: para este amor existe la realidad mítica.

3. Lenguaje especulativo (tercer lenguaje).—Cuando el pensamiento interpreta el escrito cifrado, es evidente que al hacerlo ni puede conocer la trascendencia como lo otro ni ampliar la orientación intramundana como saber de la existencia empírica en cuanto tal existencia empírica. Pero el pensamiento, obedeciendo a su propia ley formal, piensa necesariamente en objetividades. El *lee el escrito cifrado originario escribiendo uno nuevo:* piensa la trascendencia por *analogía* con la existencia empírica del mundo que le es presente intuitiva y lógicamente. Lo pensado es, a su vez, sólo símbolo en tanto que lenguaje, que entonces se ha hecho transmisible. Este lenguaje puede hablar de múltiples maneras.

O bien yo tengo la realidad como tal ante los ojos. A ella se le formula dondequiera la pregunta: ¿por qué existe esto?, pero no como una pregunta racional, propia de la orientación intramundana que investiga las causas, sino como la pregunta trascendiente, que no pretende ninguna respuesta porque sabe que ésta es imposible y lo que quiere es traer lo real a la plena presencia existencial, por así decir penetrándolo: *la existencia empírica es tal que esto es posible en ella; el ser es tal que esta existencia empírica es posible.* En el asombro, en el odio, en el horror y la desesperación, en el amor y la exaltación ve que *esto es así.* Es una manera de aprehender el ser en la existencia empírica que, si bien esencialmente distinta de la orientación intramundana que conoce investigando, sólo es posible valiéndose del mismo material que ésta. La transmisión, puesto que se mueve exclusivamente en lo real, puede ser comprendida aun sin trascendencia, tal como la descripción natural en cuanto reproducción de lo que se presenta en el espacio, la exposición histórica en cuanto forma de participación resumida de investigaciones empíricas sobre el pasado humano. Pero, cuando en ellas habla el lenguaje de una aprehensión trascendiente, son el medio de la transmisión metafísica, sin que la inteligencia pudiera decidir si ellas son. Pues este lengua-

je únicamente lo puede oír la «existencia» que trasciende a su vez.

O bien yo hablo expresamente del verdadero ser de la trascendencia. Lo que éste es se piensa en analogía con el ser consistente, con el ser-sí-mismo, con el ser-«histórico». Entonces se constituye una totalidad cerrada en una imagen intelectual. Pero el pensamiento, incluso desarrollado en un *sistema metafísico*, no es más que símbolo ideal, no un conocimiento de la trascendencia. El mismo es cifra, posibilidad de ser leído; por tanto, no de una manera idéntica para todos, sino diversa por apropiación personal en cada caso.

O bien yo me aferro a la existencia empírica, que soy yo mismo en mi mundo, para encontrar el camino al ser de la trascendencia. En los pensamientos que bajo el nombre de *pruebas de Dios* constituyen una doctrina yo me cercioro del ser en correlación fáctica con la sustancia de mí mismo, por la cual los pensamientos que, en sí, como conocimientos, son indiferentes y degeneran fácilmente en un juego lógico, cobran una fuerza existencial de convicción que les falta por completo como pruebas objetivas.

O bien cavilo sobre el origen y el fin en una *reminiscencia* y *previsión trascendiente*.

Estas y otras formas de pensamiento analógico de la trascendencia en la cifra de los símbolos ideales son, en suma, lo que se llama *especulación*, que no es conocimiento de un objeto, ni apelación y requerimiento a la libertad por reflexiones que esclarecen la «existencia»; ni una trascensión mediante categorías, que nada aprehende, pero liberta; ni una interpretación de la referencia existencial a lo trascendente, sino una inmersión contemplativa en el contacto con la trascendencia, en el escrito cifrado aprehendido, cavilado, formado, el cual la trae ante el espíritu como objetividad metafísica.

La especulación es un pensamiento que trata de estar contemplativamente en la trascendencia; por esta razón Hegel la llamó *servicio de Dios*. Pero, como subsiste sin un resultado que fuera un conocimiento, fué caracterizada por F. A. Lange como *poesía de conceptos*. Es, en efecto, esencialmente distinta de todo otro pensar, que ella supone para sí, utiliza y disuelve. Ella hace que se evapore en el propio movimiento pensante, que no conserva ningún objeto como fijo y firme. En el lugar de la objetividad siempre evanescente pone una función sin objeto y realiza, estan-

do verdaderamente en ello, la conciencia absoluta del que así piensa. De aquí que no se la ha de comprender ya en el acto de pensar de la inteligencia, sino, por virtud de ésta, tan sólo al hacerse presente lo absoluto que en ella ha de conquistarse. Es un pensar que pensando se remonta sobre lo pensable, simple misticismo para la inteligencia que quisiera conocer, y, en cambio, claridad para un ser-sí-mismo que en ella trasciende.

Pero es erróneo llamar *servicio de Dios* a la especulación. No es más que una analogía del culto en la filosofía. Con este nombre ya se le ha concedido demasiado, pues no se realiza más que en cifras, no en una relación real con la divinidad del auténtico culto a la que se habla en la oración. Por virtud de esa denominación se encubre el salto que hay entre el culto y el juego intelectual de la metafísica.

Sin embargo, tampoco el nombre de *poesía de conceptos* es acertado si con él se quisiera mentar el carácter arbitrario e incomprometedor de este juego. El arte estético, incomprometido, de *l'art pour l'art* correspondería a la metafísica también incomprometida de las hipótesis del mundo, la cual aspira a una exactitud puramente racional y una probabilidad apreciable, como el arte de una esfera estética que se supone vive por sí sola aspira a la exactitud de una forma. Pero incluso el arte, cuando es auténtico, no es incomprometido. Por el contrario, el arte habla a su vez como cifra. «Poesía de conceptos» es, a pesar de esta analogía de la especulación con el arte, en tanto que otro lenguaje de la trascendencia, un nombre equívoco, puesto que mezcla lo específico de ambos: la aclaración *intuitiva* y la aclaración *intelectual* de la conciencia absoluta.

Puesto que la especulación no existe nunca más que en una cifra, en ella ninguna forma del ser como tal puede llegar a ser la trascendencia. Esta sólo se hallará en su símbolo más o menos *cerca* y más o menos *lejos*. Ella no tiene su mundo, que habla como escrito cifrado en un único plano uniforme. La efectividad de lo positivo, que acentúa, está lejos en cuanto mensajero del ser en la existencia empírica que me es extraña; al mismo tiempo está más cerca que lo que me ase decisivamente desde fuera, y viene a la mayor proximidad en lo que yo mismo hago. Las regiones del ser de la realidad empírica —que se resumen en las categorías— no son de la misma importancia en el pensamiento analógico de la especulación. Ninguna como cifra capta al ser de

la misma manera que la otra, y ninguna lo capta real y enteramente.

4. Inmanencia y trascendencia.—No hay ser para nosotros sino cuando en la realidad empírica se hace lenguaje. Un mero más allá es vacío y lo mismo que si no lo hubiera. De aquí que la posibilidad de experimentar el verdadero ser requiera *trascendencia inmanente.*

Pero esta inmanencia tiene un patente carácter paradójico. *Inmanente* es directamente *a diferencia de lo trascendente,* en la «conciencia en general», lo que todo humano puede experimentar idénticamente: el mundo. Inmanente es también la *certidumbre existencial del ser-sí-mismo,* la cual, aunque ya no es accesible a la «conciencia en general», se es presente a sí misma *a diferencia del ser de la trascendencia,* el cual existe para la «existencia» como aquello a lo que ella se refiere como verdadero ser. Pero si el ser de la trascendencia se hace presente a la «existencia», no es como él mismo, pues no hay ninguna identidad de «existencia» y trascendencia, sino como *cifra,* y aun así tampoco como objeto, el cual es este objeto, sino, por así decir, *sesgando toda objetividad.* La trascendencia inmanente es la *inmanencia,* que inmediatamente se *desvanece* de nuevo; es *trascendencia,* que en la realidad empírica se ha hecho *lenguaje en tanto que cifra.* Así como en la «conciencia en general» el experimento es el mediador entre el sujeto y el objeto, así la cifra lo es entre la «existencia» y la trascendencia.

La *cifra* es el ser que trae a presencia la trascendencia, sin que la trascendencia tuviera que ser un ser como ser-objeto ni la «existencia» un ser como ser-sujeto. Por el contrario, se cae desde el origen del presente auténtico en la esfera de la «conciencia en general» cuando la trascendencia, en las cifras interpretadas, se torna objeto en cuanto ser conocido, o cuando las formas de comportamiento de la subjetividad, como órgano de la percepción y de la producción de la experiencia metafísica, son concebidas y cultivadas.

En ambos casos se anularía la dialéctica infundamentada del ser-cifra. Quedaría, por un lado, un más allá como trascendencia, y por otro, un más acá como vivencia empírica. Objetivamente, Dios y el mundo estarían como extraños uno frente a otro. La escisión sería tanto como establecer una hendidura sin relación alguna entre los dos términos separados. Habría una sima entre

lo absolutamente otro que al principio podría ser colmada imaginariamente mediante miembros intermedios jugando caprichosamente sin término, pero entonces, puesto que sólo el mundo tiene realidad empírica, no se tardaría mucho en suprimir la divinidad y lo imaginario que se había interpolado. Sólo hay un mundo que, sin cerrarse y formar una totalidad, constituye el espacio de la experiencia infinita del ser como consistencia de la realidad empírica. Si la inmanencia y la trascendencia se han hecho completamente heterogéneas, la trascendencia se disipa para nosotros. Una vez que la trascendencia y la inmanencia han sido pensadas como absolutamente distintas la una para la otra, es preciso, por el contrario, que en la cifra, en tanto que *trascendencia inmanente*, realicen para nosotros su dialéctica viva y presente, si la trascendencia no ha de perderse.

El movimiento de las cifras se modifica en los tres lenguajes:

La lectura de las cifras como presencia originaria no se presta a método alguno; ni se puede proponerse hacerla ni se la puede suscitar por virtud de un plan, sino que es como un don emanado del origen del ser. Cuando desde la raíz de la posible «existencia», como cercioración de la trascendencia en el mundo, aspira a la claridad, no se realiza por ella progreso alguno del saber, sino sólo la trasparencia «históricamente» verdadera de la realidad empírica.

El método no vale para la experiencia originaria, sino para su transmisión en el segundo lenguaje. En el *mito* y la *revelación*, el método toma el camino de traducir las cifras originarias en objetividades específicas, tales como personificaciones, visiones, historia visionaria y afirmaciones dogmáticas; este lenguaje, como lenguaje alegórico, no se pierde cuando su realidad originaria ya no es asequible para nosotros en esta forma. Otro camino es dejar hablar lo real *como real*, con tal contextura y acentuación que, como realidad, se torne cifra; entonces la trascendencia experimentada, transmitida por la realidad inmanente de un modo indirecto, se me oculta si no hago más que ver realidad empírica, pero se hace patente para la «existencia», que en ella escucha aquello de que se trata realmente. La verdad se perdería si, convertida para todos en un ser general idéntico, se sustrajese a la índole indirecta del lenguaje.

La multiplicación de los símbolos no constituye un mundo cerrado en sí a modo de sistema de una totalidad. En cada sím-

bolo ya hay, como manifestación de la trascendencia, totalidad y unidad. En él yo llego a identificarme con aquello respecto a lo cual yo me comporto al mismo tiempo como rechazado a mí mismo. Hay por tanto, diferencia de proximidad y distancia, pero cada símbolo es un aspecto singular de la trascendencia. Mientras que la realidad empírica tiene consistencia y queda concebida en las relaciones de unas cosas con otras, y de aquí que el conocimiento sistemático sea idéntico al conocimiento de la realidad empírica, el ser del símbolo sesga la realidad empírica. Percibirlo equivale a traspasar la intrincada red de lo que es empíricamente real y de lo que vale impositivamente, para colocarse directamente ante lo no sabido.

El mundo y la trascendencia son, desde el primer lenguaje, al cual todos los posteriores se refieren como a su plenitud, unidad sin identidad. Si en el *tercer lenguaje* el pensamiento quiere promover su comprensión, entonces comienza como inteligencia. Para la inteligencia en general, que incluso no puede pensar la trascendencia más que como realidad empírica en el mismo plano que el mundo; o bien el mundo es todo: el mundo es Dios, o bien hay mundo y trascendencia, entonces hay dos cosas, y la trascendencia es la otra realidad empírica ultraterrena, que no existe aquí. Para la inteligencia hay esta alternativa entre panteísmo y trascendencia ultraterrena; pero, cuando la «existencia» se cerciora de la trascendencia, no la capta más que en unidad con el mundo. Puesto que esta unidad conserva al mismo tiempo lo absolutamente otro frente a la realidad empírica que es la trascendencia, no se la puede ver ni como mero mundo ni como pura trascendencia. Para la trascensión de la «existencia», *la alternativa en que se encuentra la inteligencia es el deslizamiento* del espíritu, sea hacia una inmanencia panteísta sin trascendencia, sea hacia una trascendencia ultraterrena carente de mundo. En la auténtica trascensión se realiza la afirmación más profunda del mundo que es posible, respecto a la existencia empírica del mundo como escrito cifrado, porque en éste, como transfiguración del mundo, se escucha misteriosamente el lenguaje de la trascendencia. Pero en la separación no sería posible sin engaño una afirmación del mundo, pues la existencia empírica falta de transparencia no tiene satisfacción en sí misma.

De aquí que la creencia *en el tercer lenguaje superando la inteligencia* —que, o bien fija y da carácter absoluto a la diferencia

entre mundo y trascendencia, o bien la niega— trate de objetivar la dialéctica, la cual, presente originariamente en el escrito cifrado, sólo es accesible a la especulación en la forma del pensamiento, que en su movimiento se anula a sí mismo.

5. Realidad en las cifras.—El niño puede experimentar el ser de la trascendencia, en el ámbito del segundo lenguaje, como realidad indiscutible. Se desarrolla viendo y actuando con su propia vida en el mundo al cual conoce, resuelto y feliz, con todo su ser, como la única verdad, aunque sólo lo conoce vagamente. Después, la experiencia de la existencia empírica enturbia la prístina visión. Ya no ve la única referencia de todo a Dios, sino que aguza el sentido para la limitación, el abuso y la destrucción humanos. Tiene que luchar por el ser, que le amenaza con escapársele y que puede perder.

Mientras que para el niño, en su despertar primigenio, no hay objetividad histórica, sino tan sólo el puro presente de lo verdadero y real, mirando retrospectivamente en la disgregación de su conciencia a su saber, que ya se va desligando de la realidad, se le convierte en tradición recibida de su peculiar «historicidad» lo que para él era de modo absoluto el verdadero ser. La conciencia originaria se transforma en una conciencia «histórica». Lo que como realidad fundamenta la «existencia» aparece para la contemplación como proceso a modo de un acontecer típico.

La objetividad de la tradición metafísica atrae hacia sí la «existencia» naciente antes de que vuelva a absorberse en la «existencia» ya hecha. La objetividad, como histórica que es, tiene el aspecto de lo estable y consistente; únicamente puede ser puesta con sentido en cuestión cuando la «existencia» como singular llega a su ser-sí-mismo. A la conciencia que despierta se le presentó lo consistente recibido como autoridad. La pretensión de ser reconocido ya se había cumplido antes de que pudiera ser puesto en duda. Contra ello se rebela, juntamente con la creciente orientación intramundana, una experiencia de la existencia empírica, la cual puede impulsar a no creer nada más que lo finito y empírico. Cuando después este positivismo se derrumba en sus límites por él mismo concebidos, aquella objetividad, que al principio sólo existía autoritariamente, puede ser aprehendida de nuevo. Refundida en el movimiento de la cercioración existencial de la trascendencia, sirve como función, en la cual el fundamento sustancial cobra presencia. Pues la objetividad de la trascendencia en

las cifras del segundo lenguaje no puede ser encontrada partiendo de principios ni pensada arbitrariamente *ad hoc*, sino tan sólo conquistada «históricamente». En la tradición histórica, primero reconocida, después puesta a prueba mediante preguntas, y entonces, rechazada o apropiada, la objetividad de la trascendencia en el segundo lenguaje ayuda a troquelar la nueva «existencia». La objetividad metafísica recibida es un bien único, precioso e insustituíble; tiene su raíz en orígenes prehistóricos y constituye una conquista de la humanidad en su carrera a través de los milenios.

Después de la gran crisis de la reflexión ya no se puede volver de la misma manera a la anterior realidad de las cifras del segundo lenguaje, de los mitos y la revelación. Los mitos de forma particular, la revelación y la realidad mítica son contenidos objetivos, cuyas formas parecen excluirse mutuamente; pero de hecho todavía luchan unos contra otros en la conciencia individual, en la que hablan entre sí, aunque se repelen. En la crisis, esta lucha tiene la gravedad de que en ella se trata de mí mismo; la crisis asienta al individuo sobre sí porque éste somete a preguntas la tradición autoritaria del mito y la revelación, y entonces tiene que encontrarse frente a pretensiones que se excluyen. La lucha declina al fin, convirtiéndose en la defensa de la posibilidad de un encubrimiento engañoso, siempre que la realidad mítica sea resuelto e indudable lenguaje de la trascendencia; entonces los mitos de forma particular y la revelación tienen todavía una significación relativa como recuerdo histórico. Los contenidos conservados hablan en las figuras pretéritas, pero más mortecinamente, y no ya con una presencia cabal, que incluso se ha hecho realidad.

Entonces se torna apremiante la pregunta por la diferencia entre *representación de la trascendencia y trascendencia.* Todo el lenguaje de las cifras puede degenerar como meras representaciones en un juego visionario; pero lo que importa es dónde el lenguaje es realidad. La realidad de la trascendencia, sólo decisiva en el primer lenguaje, atrae hacia sí, por así decir, toda mera representación. Las representaciones son fluctuantes, cambian incesantemente; pero la realidad de la trascendencia es, sin posibilidad alguna, ella misma en las cifras originales, para cuya lectura sirven las figuras del segundo y tercer lenguaje cuando retienen verdadero sentido.

La cifra como tal cifra, por consiguiente, no es trascendencia. Si la lectura de las cifras lleva a figuras míticas; si en la realidad de la naturaleza y la historia, que se va haciendo translúcida, mitifico las ideas convirtiéndolas en poderes objetivos; si heroizo la «existencia», puedo, sin embargo, trascender más allá de la mítica particular y de toda cifra, en el verdadero abismo de la trascendencia como fondo y fundamento de toda mítica, el cual, a su vez, ya no se puede mitificar.

LA EQUIVOCIDAD DE LAS CIFRAS

Si la cifra es, en cada caso, la unidad de un ser mundano y de la trascendencia deja de serlo cuando se la piensa como significando otra cosa. En el escrito cifrado es *imposible separar el símbolo de lo que simboliza*. Hace presente la trascendencia, pero *no es interpretable*. Si yo quisiera interpretarla tendría que volver a separar lo que solamente existe junto: tendría que compararla con la trascendencia, la cual no hace más que manifestárseme en ella, pero no es ella. Sería deformar la lectura del escrito cifrado, convirtiéndola en una comprensión de relaciones simbólicas puramente inmanentes. A pesar de la clara conciencia, la lectura del escrito cifrado es estar en un simbolismo inconsciente que para mí ni siquiera es cognoscible *como* simbolismo. El simbolismo consciente, en cuanto posesión de cosas en el mundo por virtud de sus mutuas relaciones, como lo que existe también de otra manera, en el sentido de signo, metáfora, comparación, representación, modelo, no es escrito cifrado. Mientras que este simbolismo consciente se hace claro precisamente mediante la interpretación, el simbolismo inconsciente del escrito cifrado no es afectado por la interpretación: lo que una interpretación aprehende en él no es él, sino un escrito cifrado desnaturalizado y convertido en mero simbolismo. Se haría claro a la manera del símbolo, cuya significación de algo existente en cualquier parte podría ser mostrada. Pero el escrito cifrado existe como él mismo, y ni siquiera puede aclararse por medio de otra cosa.

El simbolismo en general es una relación con la cual, y trascendiendo sobre ella, se *enuncia* la esencia del escrito cifrado metafísico, que, sin embargo, ya no es relación, sino unidad en la realidad empírica de la trascendencia. Así, pues, estar en claro

sobre el *simbolismo en general* es la condición para aprehender decisivamente y sin engaño el escrito cifrado de la trascendencia.

1. Simbolismo en general (expresión del ser y expresión comunicativa).—Toda la realidad empírica está penetrada de simbolismo posible. Nada se me presenta ni a nadie encuentro que no pueda ser expresión. Esta expresión es un quedarse mudo en tanto que es una *expresión del ser*, que cuando yo pregunto queda sin respuesta, o es una *expresión comunicativa* que se dirige a mí y cuando yo pregunto contesta y da respuesta. La expresión del ser es universal; la expresión comunicativa está limitada a las personas.

Yo percibo la *expresión del ser* en la *fisonomía* y en la *mímica* involuntaria del *hombre*. Lo percibido y el percipiente quedan sin la reciprocidad que proporciona el intercambio del lenguaje. No es más que una expresión inconsciente del propio ser sin voluntad de participación o de hermetismo. Yo me percibo a mí mismo de ese modo en mi expresión y soy extraño entonces para mí como si fuera otro. Sólo después me encuentro por el hecho de que soy eso mismo, y entonces se torna apelación a mí mismo aquello que yo parezco para mí, espantado o conforme.

Lo que se puede percibir de esta manera puede ser expresado en apreciaciones respecto al carácter, temple, actitud interior, temperamento de un hombre. Estas a su vez pueden ser comprobadas mediante la observación del hombre en cuestión, en su conducta y mediante la actualización de la biografía. Lo percibido de este modo en la expresión es algo *empírico* siempre que comprendamos bajo ese nombre lo que no solamente es experimentado objetivamente, sino investigado en sus conexiones, y puede ser juzgado, según criterios, como visto exacta o falsamente. Hay, por tanto, en la percepción de la mímica y la fisonomía un aspecto de psicología empírica, porque se trata de la expresión de un ser que como existencia empírica puede ser también accesible por otros caminos.

Pero por ningún camino esta existencia, aunque empírica, es idéntica para siempre y para todo el mundo. La percepción de la expresión no es sólo una percepción por parte de la «conciencia en general», sino una *visión de la libertad por la libertad*. Pues lo que se ve depende del propio ser, y sigue siendo, en su enunciación, posibilidad tanto para el otro, en tanto llamada y apelación,

como para mí, en igual sentido, para mirar más profundamente el propio llegar a sí mismo). La existencia empírica, que se aprehende a través de la expresión y puede ser determinada, no es, por tanto, consistente en absoluto. En la medida en que yo la objetivo, haciéndola solamente realidad empírica, yo limito, juntamente con mi ingreso en una relación original, también mi capacidad de percepción. Pierdo al hombre y sólo conservo el esquema característico de sus cualidades consistentes. Pero, en la medida en que penetro verazmente en el otro, la expresión da un salto y, convirtiéndose en posibilidad, cobra un sentido más profundo: yo penetro en la libertad, que veo como la nobleza y rango de la existencia empírica presente, hasta llegar al fundamento del ser del hombre, el cual es como una elección pretérita que ha hecho de sí mismo antes del tiempo. Mientras que para el conocimiento objetivo algo está ahí o no está, y nada es más noble que lo otro, en el ver de la expresión el rango y el nivel es la condición a que está sometida toda visión, lo mismo en el comprendido que en el que comprende. La determinación de la realidad empírica consistente no es más que un aspecto siempre problemático en el sentido de conocimiento de validez general, un aspecto ciertamente no aislable de la inteligencia de la expresión, que, como tal, por el contrario, aprehende una realidad empírica tras cuya consistencia está la libertad.

En esta comprensión del *hombre* por la expresión se había captado tanto una existencia empírica como una libertad, no la una sin la otra; era, en consecuencia, constatación de algo empírico y llamada a la libertad, aunque ambas en el límite. Pero no sólo el hombre tiene expresión; *todas* las cosas parecen expresar un ser; parece, por así decir, que hablan, tienen su jerarquía y peculiar nobleza y su vileza. Este carácter fisiognómico de toda realidad empírica, que experimentamos en la Naturaleza y el paisaje, y también en las oscuras realidades del hombre y de su sociedad histórica, que aprehendemos en el amor y el odio, que nos apropiamos interiormente o rechazamos dolorosamente, no admite una comprobación a la manera que una realidad empírica, y no podemos encontrarla nunca como una entidad a cuya libertad apelamos. Por el contrario, queda muda, descubriendo una realidad que, sin embargo, nunca es conocida, y no es idéntica para toda conciencia ni tampoco para mí mismo en la sucesión del tiempo. Aparece con una diafanidad que no puede ser fijada,

aunque para mí en toda realidad empírica existe la jerarquía de lo noble y lo innoble, las cosas tienen su fulgor y su magnificencia o bien no me afectan en su indiferencia o me repelen como vulgares y odiosas.

A diferencia de la mera expresión del ser, la *expresión comunicativa* se afana por transmitirse. Solamente ella es lenguaje en el verdadero sentido, desde el cual toda otra expresión sólo puede ser considerada como lenguaje figurado. En ella hay un sentido intencionado como contenido transferible, del cual emanan invocación y exigencia, pregunta y respuesta.

En la expresión comunicativa se trata también de *participar la percepción propia y original del símbolo*. En la comunicación consigo mismo se llega, por virtud del segundo lenguaje, a la comprensión de lo que inmediatamente es ciertamente real, sólo que sordo. Sólo el simbolismo que se ha hecho comunicativo existe propiamente. En el eco del que percibe se torna participable el simbolismo de toda realidad empírica por el aspecto de generalidad que tenga. Sólo en tanto que reproducido es consciente lo que originariamente sólo es inmediato. El simbolismo inmediato sigue siendo la fuente; pero ese simbolismo mismo sólo es percibido, por regla general, en la medida en que ya se ha tornado lenguaje; sólo los instantes de visión creadora del ser ensanchan los lenguajes a causa de que ellos los producen.

La *expresión comunicativa* es la expresión completa y amplia en cuanto que sólo por su virtud toda otra expresión se traduce también en lenguaje transmisible. Pero la *expresión del ser* es la expresión completa y amplia, en cuanto que la comunicativa sólo es un islote en la existencia empírica, y aun en cada caso, siendo la totalidad de su realidad empírica, ni siquiera es expresión de un ser del cual esa expresión entonces es símbolo insconsciente. La expresión comunicativa es la clara comprensibilidad que, por su parte, es expresión de una incomprensibilidad del ser, cuando existe verdaderamente y no se deshace disuelta en la vacía claridad.

2. Interpretación del símbolo (multiplicidad arbitraria).— Sólo por el lenguaje transmisible se convierte la expresión inmediata del ser, por así decir, en un lenguaje. En el simbolismo creado en la resonancia se aprehende su significación. Pero si esta significación se fija en *pensamientos* o trata de precisarse, entonces se pone en marcha aquella *interpretación del símbolo*, que se rea-

liza en territorios tan heterogéneos como la interpretación de los sueños, la astrología, la interpretación de los mitos, la fisiognómica, el psicoanálisis, la metafísica en formas extrínsecamente comparables. Cuál es la significación por la que se pregunta es cosa que cambia según la dirección del simbolismo pensado: por ejemplo, en la antiquísima interpretación de los sueños son el destino y los sucesos venideros; en la astrología, el pasado y el futuro, las cualidades, la vocación, la dicha y desdicha del hombre individual; en la fisiognómica, el carácter —pero también confundiéndolo todo entre estos territorios—; en el psicoanálisis, las vivencias instintivas reprimidas, que se notifican en fantasías, sueños, formas de conducta; en la metafísica interpretativa sería el ser de la trascendencia. Lo que en cada caso sólo se manifiesta en símbolos ya no es pensado como manifestación, sino como el ser. Todo es interpretado, tanto los símbolos originarios como los símbolos de los símbolos. Desde que hay hombres, la interpretación se ha realizado en una multitud incalculable de formas y pensamientos. El elemento común de todos ellos es la *sinfinitud y la multiplicidad arbitraria.*

Cuando se puede decir que hay una significación se abre la sinfinitud de lo posible y arbitrario, si la voluntad, en tanto que capricho, no hizo alto y limitando al espíritu interpretativo le fija. Si se trata de la antigua interpretación de los sueños, de la interpretación de los mitos, de la interpretación psicoanalítica de los sueños o de una interpretación metafísico-lógica del mundo, siempre se establecen reglas y principios dominables, los cuales, en lo particular, dejan que sea posible absolutamente todo y admiten toda posible interpretación contraria, interpretan todo lo contrario ya anticipadamente y lo convierten en material de construcción, como prueba para la propia interpretación verdadera. Bayle ha dicho: «Las interpretaciones alegóricas son los ojos del espíritu, las cuales se pueden multiplicar en lo infinito y mediante las cuales se puede encontrar en cada cosa todo lo que se quiera.» Las interpretaciones de los mitos confirman esta tesis no menos que el psicoanálisis. La peculiar seguridad de los defensores de tales interpretaciones proviene de que se sienten irrefutables, pero olvidan que si *todo* argumento en contra, en virtud de sus principios, es aplicable como fundamento *para* ellos, les falta toda posibilidad de prueba para su pretendido conocimiento. Entre los sistemas metafísicos de pensamientos, que, como escrito cifrado,

tendrían posible sentido, pero que, empleados como saber, lo comprenden todo aparentemente, la *Lógica* de Hegel es el sumo ejemplo. Su dialéctica permite, en una forma única, convertir de antemano todo argumento contrario en miembro de la propia verdad. La contradicción queda incluída, comprendida y superada en cada figura; la contradicción ya no puede proceder de afuera. Las significaciones significan a ellas mismas y a su contrario.

3. SIMBOLISMO Y CONOCIMIENTO.—Es un error tomar el simbolismo por un conocimiento. El procedimiento de interpretar la realidad empírica conforme a unos pocos principios, los cuales, en virtud de hipótesis auxiliares arbitrariamente aducidas, parecen ser eficaces para todas las cosas, se hace monótono. Parece que con ese procedimiento se dominan los últimos fundamentos de sí mismo y del mundo, y, sin embargo, no se hace más que moverse en un círculo autárquico de fórmulas que se adecuan dondequiera de algún modo. El símbolo como conocimiento es nada. El hecho de que un *simbolismo se convierta, por virtud de una convención*, en un lenguaje de signos, como medio técnico de múltiple forma, no lo contradice. Los signos en la matemática, los modelos en las ciencias naturales, los símbolos en la biología tienen su sentido unívoco definible *al servicio del conocimiento racional*. Pero ellos mismos no son conocimiento.

En cambio, el símbolo metafísico es un ser como cifra, y en ésta es él mismo. El *ser-real* existe para el saber empírico sólo como un ser que está en conexiones y dependencias, por las cuales se le puede concebir. La génesis y la causalidad muestran si algo está ahí y cómo está. Nada de lo que existe empíricamente es ello mismo, sino que todo es en relaciones. El *ser-símbolo* como cifra de la trascendencia, en cambio, no está en relación, sino que sólo existe para aquel que se da cuenta de la suya. Está, por así decir, sesgando la realidad en una dimensión profunda, en la cual uno puede sumirse y naufragar, pero de la cual no se puede salir sin perderla inmediatamente por completo.

De aquí que no sea posible una investigación de los símbolos, sino tan sólo su creación y captación. La investigación del lenguaje de la visión de los símbolos, tal como se ha dado en la historia, sólo es posible a su vez, bajo condiciones subjetivas, en el investigador que puede ver el símbolo y estar abierto para él antes de toda investigación.

4. SIMBOLISMO INTERPRETABLE Y SIMBOLISMO INTUÍBLE.—En

cuanto se persigue la significación mediante el pensamiento, separando el significar de lo que significa, no se hace más que caer en la sinfinitud de un simbolismo universal. Todo puede significarlo todo. Es un vaivén en una sustituibilidad universal según sea el punto de vista desde el cual ciertas reglas y esquematismos tienen valor. El *simbolismo interpretable* es objetivo, su sentido es resoluble. Es comparación y designación, y subsiste en su solidez sólo por virtud de convenciones o de costumbres concebibles psicológicamente.

Pero tan pronto como uno se acerca al símbolo como cifra de la trascendencia es *intuíble*. El simbolismo intuíble no deja separar el signo y la significación, sino que los ase a los dos en uno. Lo aprehendido se separa ciertamente al aclararlo, pero esto sólo puede hacerlo mediante un nuevo simbolismo, no por la interpretación de lo uno partiendo de lo otro. Sólo se hace más claro lo que ya se tenía. Se retrocede y se mira con una nueva profundidad. El simbolismo intuíble, como lenguaje del escrito cifrado, sólo es accesible para una «existencia» por virtud de esta profundización. El simbolismo interpretable, en cambio, existe para la «conciencia en general».

Si yo pregunto lo que, entonces, significa en definitiva el símbolo, el *simbolismo interpretador* me nombra, en efecto, *algo último;* una teoría de los mitos afirma acaso sucesos naturales y acciones humanas en agricultura y oficios, como aquello de que se trata realmente; el psicoanálisis menciona la *libido;* la metafísica de Hegel, el movimiento dialéctico de los conceptos lógicos. Así, lo último puede ser lo mismo la chata realidad que el *Logos*. Cualquiera que sea su índole, está definido unívocamente. Pero los símbolos, que al fin de este múltiple interpretar significan este algo unívoco, siguen siendo, como significándolo todo, ambiguos e indeterminados.

El *simbolismo intuíble* no conoce *nada último*. En él está presente una evidencia, la cual conoce henchimiento más profundo, pero no conoce otra cosa por la cual ella se conciba. No está de antemano centrada sobre el ser ya conocido anteriormente de otro modo y del cual es manifestación, sino que permanece en su evidencia, la cual se abre al instante presente, al mismo tiempo con profundidad insondable, desde la cual el ser indeterminado sólo por virtud de ella luce.

Este simbolismo intuíble, sin verdadera posibilidad de inter-

pretación, sólo puede existir como escrito cifrado de la trascendencia. En él el pensamiento, que se da como una interpretación, se hace, a su vez, símbolo. Al penetrar el *logos*, la mirada que lee el escrito cifrado penetra en el fundamento del *logos*. Toda interpretación tórnase expresión de una cifra, la cual es legible para la «existencia» que en ella percibe el ser, en el cual cree como su trascendencia.

5. La interpretación en círculo.—Aunque la interpretación, como conocimiento, posee sinfinitud y arbitrariedad, las cuales hacen imposible en ella la prueba y la contradicción, y la anulan, por tanto, como conocimiento, sin embargo la interpretación, como un círculo que gira en sí, puede cobrar el carácter de símbolo del tercer lenguaje, el cual lee especulativamente el escrito cifrado. El círculo, que en cuanto lógico está vacío para el conocimiento, y en el cual la argumentación no tiene sentido, hinche por virtud del contenido de una «existencia», en otra dimensión el presente de la visión de la trascendencia que se transmite en este lenguaje. Vistas así, todas las interpretaciones que pretenden sondear la totalidad son de hecho maneras de crear y leer el escrito cifrado.

Mientras que la pretensión del símbolo a significar un conocimiento se anula científicamente a sí misma, por su carácter de cifra hace surgir para la posible «existencia» la pregunta de si ésta reconoce en él *su* trascendencia. Puesto que la verdad del círculo no está sujeta a un criterio lógico, sino existencial, se pregunta siempre dónde estoy en él, dónde me percato de la verdad por mi ser-mí-mismo. Se pregunta, por ejemplo, a propósito de la lectura psicoanalítica del ser o de la exploración lógico-dialéctica de Hegel, si yo las acepto desde mi libertad y no si son exactas; pues no son ni exactas ni falsas, sino nada en cuanto conocimiento. *Yo me convenzo a mí mismo por aquello que soy y quiero, no por la inteligencia o la observación empírica.* El criterio ya no es aquí el propio de una metódica investigación científica que rinde resultados, sino que se pregunta si el lenguaje cifrado es existencialmente verdadero o existencialmente ruinoso. Lo que ha fallado como conocimiento subsiste como símbolo de una forma en que el ser-sí-mismo se dió cuenta de su trascendencia. Yo sostengo o impugno su verdad mediante mi propia lectura del escrito cifrado, en que experimento la trascendencia. Por esta razón falla para mí en cada caso el decidir sobre lo que es interpretación sin profundidad, en tanto que no pasa de un mero relacionar las cosas

en el mundo, en el cual constantemente vuelvo a tropezar en el suelo que ya conozco, y lo que se torna cifra del ser, en que puedo sumirme sin encontrar fondo.

6. Ambigüedad arbitraria y ambigüedad de las cifras.—El simbolismo *interpretable* hace infinitamente ambiguo cada caso particular, pero posee una inequívoca inanidad en la ultimidad pensada con que se interpreta. Pero el simbolismo *intuíble* de las cifras auténticas tiene una diferente ambigüedad.

Si la cifra *se transforma al ser interpretada en un saber* y, por tanto, debe ser objetiva y válida, entonces su ambigüedad en esta forma desarraigada existencialmente es la misma de todo simbolismo interpretable. Pero carece de *esta* ambigüedad cuando no es interpretada en general, sino conservada y mantenida en su origen.

Pero si una *interpretación* de las cifras originarias, al ser pensada, se torna *cifra* a su vez, la ambigüedad no es menor, mas no arbitraria, sino que consiste en la diversidad de modos cómo puede ser apropiada por la posible «existencia». Como posibilidad de apropiación se torna *inequívoca* para la «existencia» en el instante de su presente «histórico» en una forma intransferible y para ella misma incognoscible. Esta univocidad estriba en el hecho de que la trascendencia que llena esta «existencia» es insustituíble.

En la interpretación arbitraria, como un pretendido saber, el *punto de partida* está *determinado* en cada caso, la *interpretación no tiene término* y *el objetivo de la interpretación* es un *ser finito*. En la interpretación del escrito cifrado, el *punto de partida* es la *autopresencia, en sí infinita, de la trascendencia*; la *cifra es finita y determinada;* la meta de la interpretación, *indeterminada*, aquella infinitud, ya presente.

En la interpretación que aspira a un saber *lo primero es lo finito;* desde él se busca inútilmente, mediante la infinitud de la interpretación, el camino para dominar lo infinito; la interpretación nunca se efectúa realmente, sino aparentemente, por virtud de fórmulas que sólo se repiten o acumulan sin llegar a dominar la facticidad de ninguna manera. En la interpretación del simbolismo como presunto conocimiento todo se hace insípido por el hecho de ser solamente finito. Se ha perdido lo infinito, mientras que se sucumbe ante lo sinfinito involuntariamente. En cambio, cuando se aprehende el escrito cifrado *lo infinito es lo primero;* sólo partiendo de él, como la presencia de trascendencia, se convierte lo finito en escrito cifrado.

La *univocidad* de la autopresencia infinita de la trascendencia es una cumbre en cada caso más perfecta y plena en la existencia empírica temporal de la «existencia». Sin embargo, dondequiera que la cifra cobra un aspecto de generalidad, me la encuentro en forma transmisible, y también en la manera en que aquellas cumbres me hablan después, hay *ambigüedad* por virtud de la posibilidad de apropiación y realización existenciales.

Así, pues, para la actitud metafísica que interroga no hay *nada definitivo* en el escrito cifrado. Existe donde la libertad hace presente en ella la trascendencia. La cifra siempre puede ser leída de otra manera. Nunca en ella se puede inferir, deducir la trascendencia, que entonces sería, por así decir, calculada. *Vista desde mí mismo*, la cifra conserva una *permanente ambigüedad.* Pero *desde la trascendencia* quiere decir que *puede participarse todavía de otra manera.* En la existencia empírica temporal el escrito cifrado no podría llegar a ser definitivo. No subsistiría entonces ninguna posibilidad, sino que la reemplazaría una conclusión unívoca. Siendo el ámbito de lo aún discrecional, acaso obligado, y después obligación y compromiso para esta «existencia», no sería ni lo uno ni lo otro, no sería ya escrito cifrado, sino que se tornaría el ser único de la trascendencia. Siendo siempre algo particular, sin posibilidad de llegar a ser total, se anularía en la misma totalidad. Siendo evanescente e histórica se haría consistente y absoluta.

La *infinita equivocidad de todas las cifras* se patentiza como su modo de ser en la existencia empírica temporal. La *interpretación* de las cifras por otras cifras, las intuitivas por las especulativas, las reales por las producidas, *no tiene término* como el medio en que la «existencia» podría cerciorarse de su trascendencia y crearse preparatoriamente posibilidades. Un *sistema* de las cifras es *imposible*, puesto que en él entrarían solamente en su finitud, no como vehículo de la trascendencia. La infinita equivocidad excluye un sistema de las cifras posibles. Un sistema puede ser cifra a su vez, pero nunca se puede como esquema circunscribir con todo sentido las cifras auténticas.

LA EXISTENCIA COMO LUGAR DONDE SE LEEN LAS CIFRAS

1. Lecturas de las cifras por el ser-sí-mismo.—En la lectura del escrito cifrado tan no se aprehende un ser independiente

de mí que, por el contrario, esta lectura sólo es posible con mi ser-sí-mismo. El ser de la trascendencia en sí es independiente de mí, pero como tal no es accesible. Esta forma de acceso sólo es propia para las cosas en el mundo. Pero de la trascendencia sólo percibo tanto como yo mismo llego a ser; si yo desfallezco, la trascendencia se oscurece en su presencia constante en sí; si yo decaigo hasta no ser más que la realidad empírica de una mera «conciencia en general», la trascendencia se desvanece; si yo la concibo y aprehendo, entonces es para mí el ser que existe solitario y que sin mí sigue siendo lo que es.

Así como los órganos de los sentidos tienen que estar íntegros para que se pueda percibir la realidad del mundo, así tiene que estar presente el ser-sí-mismo de la posible «existencia» para llegar a ser herido por la trascendencia. Si soy existencialmente sordo no puedo oír el lenguaje de la trascendencia en objeto alguno.

Así, pues, yo no penetro en el escrito cifrado por virtud de una intelección investigadora ni por acumulación y apropiación racional, sino únicamente, valiéndome de todo esto como material, por el movimiento de la vida existencial. La experiencia del primer lenguaje *exige inmediatamente la intervención y compromiso del ser-sí-mismo de la posible «existencia»*. No es una experiencia que se pueda suscitar y demostrar idénticamente a todo el mundo, puesto que sólo se alcanza mediante la libertad. No es la arbitraria inmediatez de las vivencias sino la reverberación del ser a través de la cifra.

Como todo puede ser cifra, el escrito cifrado parece algo arbitrario. Si posee verdad y realidad entonces tiene que ser *comprobable*. En la *orientación intramundana* yo compruebo porque hago a algo perceptible o lógicamente impositivo, porque yo hago y realizo algo. En la *aclaración de la «existencia»* compruebo por la manera cómo trato conmigo mismo y con el otro, y cómo me cercioro de mí mismo por virtud de la incondicionalidad de mi hacer, por las emociones que experimento interiormente en la ascensión, en el amor y el odio, en mi hermetismo y en mi fracaso. Pero yo no puedo comprobar directamente la *verdad de la cifra*, pues en tanto que formulada es, en su objetividad, un juego que no pretende validez alguna y, por tanto, no necesita justificación. Mas para mí mismo no es un simple juego.

Donde leo el escrito cifrado, contraigo una responsabilidad, porque si lo leo es únicamente por virtud de mi ser-sí-mismo, cuya

posibilidad y veracidad se me patentizan en la forma de la lectura de la cifra. Yo compruebo por virtud de mi ser-sí-mismo, sin que tuviera para ello otro criterio que este ser-mí-mismo, que se reconoce en la trascendencia de la cifra.

La lectura del escrito cifrado se ejecuta, por tanto, en la acción interior. Yo trato de sustraerme a la constante caída, me aferro con firmeza, experimento la decisión que de mí emana; pero este proceso por el cual llego a ser mí mismo forma unidad con el escuchar la trascendencia, sin la cual no se produciría. En mi acción, en la resistencia, en el resultado, en el fracaso y la perdición, por último en mi pensamiento que abarca todo esto y a su vez lo condiciona, realizo la experiencia en la cual percibo la cifra. Lo que acontece y lo que hago en ello es, a la vez, como una pregunta y una respuesta. Yo escucho desde aquello que me adviene en tanto que me relaciono con ello. Mi lucha conmigo mismo y con las cosas es una lucha por la trascendencia que únicamente se me manifiesta como cifra en este mundo inmanente. Yo penetro en el presente sensible de la experiencia fáctica del mundo, en la acción real con sus alternativas de victorias y derrotas, porque éste es únicamente el campo donde escucho lo que es.

Sería locura creer que el ser pueda ser lo que todo el mundo puede saber. Lo que los hombres fueron, de qué modo tuvieron por cierta la trascendencia, cómo estuvieron henchidos por ella, qué realidad era para ellos la auténtica, cómo por eso vivieron interiormente lo que vivieron, todo esto nunca podrá ser concebido actualmente por un individuo. En modo alguno hay el ser para todo el mundo. Todo permanece oscuro para quien no es sí mismo.

En la lectura de la cifra de la trascendencia yo aprehendo un ser al que escucho en cuanto que *lucho* por él. Sólo en el ser de la trascendencia tengo la conciencia del verdadero ser; sólo en él está el descanso para mí. Pero yo estoy siempre de nuevo en la inquietud de la lucha, yo estoy abandonado y como perdido y me pierdo a mí mismo cuando ya no barrunto el ser.

La «existencia» filosófica soporta no acercarse nunca directamente al Dios oculto. El escrito cifrado sólo habla cuando estoy dispuesto para él. Al filosofar quedo en suspenso entre la tensión de mi posibilidad y el regalo de mi realidad. Es un trato conmigo mismo y con la trascendencia, pero sólo raras veces es como si un ojo viese en la oscuridad. Lo corriente y cotidiano es como si fuese nada. Desde su sombrío desamparo, busca el hombre el camino

directo, garantías objetivas y firme apoyo, coge orando la mano de Dios, se dirige a la autoridad y ve la divinidad en figura personal, sólo bajo la cual, en general, ella es Dios, mientras que la divinidad perdura en la lejanía indeterminada.

2. CONTEMPLACIÓN EXISTENCIAL.—En el desamparo filosófico queda la contemplación existencial desde la conciencia absoluta. No es oración la que, por el contrario, es el límite del filosofar, inaccesible filosóficamente y, por tanto, problemática; pero es como *fantasía* los ojos de la posible «existencia», comprometida a luchar activamente, aclarar el camino y cumplirse.

La realidad empírica se resolvió, en la «conciencia en general», en los objetos de la orientación intramundana. Pero la fantasía ve el ser en la realidad no disuelta racionalmente y aun de nuevo en su disolución; pero no como si hubiera un ser fáctico detrás de la realidad empírica y lo infiriese imaginativamente, sino de tal suerte que está presente intuiblemente en la cifra.

Yo no puedo conocer lo que es el ser de la misma manera que conozco la realidad empírica; únicamente puedo leer la realidad empírica como cifra, mientras yo no rebase su carácter de símbolo. En la orientación intramundana conozco las cosas mediante *conceptos*, pero tan sólo por medio de la *fantasía* leo el ser en la realidad empírica; ella es la paradoja de que la «existencia», cualquier cosa que sea, no puede ser tomada por todo el ser, sino que para conservarse en la trascendencia se desliga de toda la seguridad de la realidad empírica como tal. Cierto es que también la fantasía filosófica se sirve de conceptos, pero no son para ella los materiales con que se erige la realidad empírica. Porque no piensa los conceptos como tales sino que para ella se convierten en cifra como todo lo demás. Esta manera de mirar, en transparencia, la realidad empírica, es a modo de una intuición fisiognómica. Pero no de la mala fisiognómica que, aspirando como meta a la forma del saber, infiere de los signos un substrato que está en el fondo, sino como la verdadera fisiognómica que lo que «sabe» sólo está en la intuición. En la cifra tengo como ser frente a mí lo que está conexionado con la raíz de mi propio ser y, sin embargo, no llega a ser uno conmigo. Yo soy verdaderamente en tanto que estoy en la cifra como mí mismo, sin perseguir una finalidad o servir a un interés empírico.

La realidad de las cifras del ser, comparables a las imágenes fisiognómicas, es tanto *dada* como *creada*. Es dada, porque no se

la inventa ni surge del vacío de la subjetividad sino que habla tan sólo en la realidad empírica. Pero es creada, porque no existe como objeto, de un modo impositivo, con validez general e idéntica para todo el mundo, sino porque sobre el suelo de la «existencia» es como un acercamiento al ser en la fantasía intuitiva. Aunque no se puede concebir psicológicamente como un producto del alma, ni investigar real-objetivamente como una realidad por la ciencia, sin embargo, la cifra es objetiva, porque en ella habla un ser, y subjetiva, porque el sí-mismo se refleja en ella, pero aquel sí-mismo que en su raíz se enlaza con el ser que se manifiesta como cifra.

Yo *permanezco* morosamente en las cifras. No las conozco, pero me abismo en ellas. Toda su verdad reside en la intuición concreta que las llena de una manera «histórica» en cada caso. En la Naturaleza sólo se me patentiza este ser cuando dejo que me hablen las configuraciones únicas, irrepetibles, como la intimidad ni mucho menos generalizable de lo que aquí existe empíricamente.

La lectura del escrito cifrado está dirigida a *la existencia empírica en el tiempo*. No necesita evadirse de ésta, pues entonces con la realidad también le faltaría el ser, ni puede fijar la realidad empírica como consistencia al modo que lo hace la investigación en la orientación intramundana, porque entonces perdería con la libertad que, como realidad empírica, no puede ser encontrada, el camino a la trascendencia. Por el contrario, lo que importa a la fantasía existencial es aprehender todo lo que existe como penetrado por la libertad. La lectura de la cifra tiene el sentido de un saber del ser en el cual el ser como realidad empírica y el ser como libertad se tornan idénticos, para ser, por así decir, para la mirada más profunda de la fantasía, el fundamento, no lo uno ni lo otro, sino ambos.

El *pensamiento especulativo* es el escrito cifrado hecho transmisible. Interpreta, pero su interpretación no es una comprensión del ser, sino, en la comprensión, un rozar la verdadera incomprensibilidad de la sustancia del ser. Yo no comprendo, por tanto, el pensamiento especulativo, cuando no hago más que comprenderlo, si no *tropiezo*, por su virtud, con *lo incomprensible* como el ser, por el cual y con el cual yo soy propiamente. Yo comprendo mediante el lenguaje intelectual en el cual me hago comprensible a mí mismo, precisamente allí donde encontré lo incomprensible. Pero esta comprensión no es concebir mejor aquello que, a la postre, sería completamente concebible en un progreso infinito, sino que es ha-

cer presente decisivamente lo que está más allá de la contraposición de comprensible e incomprensible como ser, el cual en la comprensibilidad se manifiesta desvaneciéndose. La autopresencia de la «existencia» encuentra en la comprensión lo incomprensible y en ambos al ser. Pero la comprensión yerra cuando toma lo comprensible por el ser; y a su vez la aprehensión de lo incomprensible yerra cuando lo incomprensible, al anularse el lenguaje de la comprensión, queda meramente reducido a lo que sólo es dato brutal, sin problematismo.

Como «conciencia en general» yo no veo *nada más que realidad empírica*. Las referencias existenciales a la trascendencia son interiormente *antinómicas*; por virtud de ellas no hay cumplimiento en el tiempo. Pero por virtud de los ojos de la «existencia», de la fantasía contemplativa, la conciencia del *cumplimiento* se hace posible en la lectura de las cifras como henchimiento en el tiempo de un instante evanescente. Por virtud de la fantasía, la «existencia» encuentra reposo en el ser; la cifra es trasfiguración del mundo. Toda realidad empírica se torna manifestación de la trascendencia, y todo lo que existe empíricamente puede ser visto en esta fantasía amorosa como un ser por sí mismo. Ninguna utilidad, ninguna finalidad, ninguna génesis causal determinan su ser para mí, sino que, sea como sea, en tanto que manifestación, alcanza su perfección y belleza porque es cifra.

En la oscura apatía de una conciencia en la cual todo es lo mismo y no hay ser-sí-mismo ni no-ser-sí-mismo, no hay escrito cifrado. Sólo en la claridad de la conciencia adviene con las separaciones y diferenciaciones, la posibilidad. Ahora todo lo que existe empíricamente se torna primeramente *positividad* de la realidad empírica y racionalidad de lo válido; pierde la transparencia y cesa de engañar por medio del ensueño y la fantasía. Sin embargo, así no llega a ser escrito cifrado. Este tiene que patentizarse verdaderamente en un nuevo salto y lo hace por virtud del ser-sí-mismo, que ase resueltamente aquella positividad y racionalidad para penetrarlas, sin confusión, con la mirada trascendiente.

En el tiempo subsiste la *ambigüedad de la contemplación*. La realidad del ser, visto contemplativamente en la realidad empírica, en cuanto sólo contemplativo, se hace rápidamente *arbitraria*. La contemplación es una forma de la «existencia», que sólo queda comprometida cuando se traduce en la más decisiva unidad con la «existencia» en su realidad temporal. Pero es falsa si se practica

una separación entre dos esferas de vida; una ideal, la de la trascendencia, y la otra real, la de la existencia empírica, entre las cuales fluctúo y elijo.

Inversamente, la *«existencia», sin los ojos de la fantasía, queda también sin claridad en sí misma*; permanece en la angostura de la existencia empírica positiva. Sin la lectura de las cifras, la «existencia» vive a ciegas.

Por el hecho de que el descarrío siempre está a un paso, ha de superarse conscientemente —si no quiero incurrir en él—en la propia aclaración. Moverme en el mundo de los símbolos, ser captado por él, es, por de pronto, nada más que vivir una posibilidad. En él quedo preparado, pero me engaño si, por la vivacidad de la emoción, tomo ya esta posibilidad por la realidad del instante «histórico» en el cual se me patentiza originariamente la trascendencia. Lo que habla como cifra depende de la «existencia» que escucha. En virtud de la posibilidad habla dondequiera, pero no es recibida dondequiera. La aprehensión de la cifra, como elección que es, nace de la libertad del que la lee. En ella me persuado de que mi ser es así porque yo lo quiero así, aunque yo no creo ni produzco nada sino que recibo lo que yo elijo.

Lo que es cifra no está todo en un mismo plano. Que es lo que todavía me roza de lejos o me llega al corazón, en qué rango del verdadero ser escucho el lenguaje, si yo en mi suma aflicción como en mi mayor dicha recurro a la Naturaleza o al hombre, todo esto lo determina mi ser por virtud de mí mismo.

3. Creencia en las cifras.—Toda cifra se desvanece para la «existencia» que en su libertad se sabe en ascensión y caída, en las cuales no está aislada sino que, solidariamente con otras, pertenece a algo inconcebido que nos rodea. El origen existencial por el cual se aprehende la trascendencia se hace comprensible en las creaciones míticas y especulativas no fijables, cuya rígida posesión, sin embargo, impediría la ascensión. Esta ascensión exige libre apropiación en el riesgo existencial comprometiéndose sin reservas en la realidad fáctica; no permite apoyarse en algo que existe objetivamente, que sólo se reconociese por concesión y deferencia.

A las preguntas: ¿Crees realmente en tu genio? ¿Crees en la inmortalidad? ¿Crees en la trascendencia como lo Uno? se respondería:

Si quien pregunta es una «conciencia en general», entonces no

hay nada de todo eso, pues no se puede encontrarlo en ninguna parte. Pero si la pregunta se me dirige a mí como posible «existencia» por una «existencia», entonces no puedo responder en términos generales, sino tan sólo por el movimiento de la comunicación existencial y el comportamiento fáctico. Si en ello no se manifiesta la creencia para la «existencia», la creencia no existe. Expresarla mediante contenidos es existencialmente cuestionable porque es el primer paso para evadirse de la comunicación mediante la objetividad. No puedo expresar objetivamente una creencia como no puedo prometer lo que sólo será cuando procede de la libertad de la «existencia». El contenido formulado de la creencia y la promesa determinada de un contenido son finitos, porque son concebibles extrínsecamente. Así como no prometer es un fundamento mucho más seguro de nuestro ser en la realidad empírica, cuando surge del miedo de anticipar lo que sólo puede llegar a ser real como libertad y cuando se produce con la conciencia de una vinculación interior que rebasa todo lo expresable, así también la creencia, conforme a su esencia como contenido, se mantiene en todo lo dicho al mismo tiempo en suspenso, cuando está vinculada a la certidumbre de su trascendencia.

Por esto la respuesta es: yo no sé si creo; mas para el filosofar hay la participación de los movimientos del pensamiento como modos indirectos de vincularse y requerir.

«Existiendo» no es posible guiar nuestra vida por finalidades puramente racionales y propósitos determinables de dicha. Pues como «existencia» tal vez experimentamos, al faltar la comunicación referida a la trascendencia, la desolación de la realidad empírica que ni se puede expresar adecuadamente ni apartar oportunamente. Pero la comunicación se realiza en la cotidianeidad como franqueza y como disposición no exclusivamente racional, al diferenciar lo esencial de lo no esencial, en la unanimidad o en la contradicción, que inmediatamente se traduce en preguntar y escuchar. De ese modo es posible una vida filosófica, que por el impulso a la expresión directa está amenazada al mismo tiempo en su veracidad. Aunque nuestra incapacidad no nos permita con suficiente frecuencia la expresión directa, ésta no lo es todo. Lo que acaso le sea permitido a un profeta al romper a través de toda existencia empírica histórica y, por así decir, al reingresar en ella viniendo de otro mundo, la filosofía puede representárselo como

posibilidad ajena, pero no hacerlo. La creencia en las cifras no existe en cuanto se la formula y declara.

ESCRITO CIFRADO Y ONTOLOGIA

Quien quiere saber qué es propiamente el ser trata de fijar conceptualmente este saber: la ontología, como doctrina del ser en absoluto, tendría que resultar profundamente satisfactoria, si mi ser pudiera llegar a sí mismo en un saber que como tal ya demuestra su verdad.

1. Ontología en las grandes filosofías.—La ontología ha sido el designio fundamental de casi todas las filosofías, mientras han estado fascinadas por la *prima philosophia* de Aristóteles convertida en el armazón tradicional del pensamiento filosófico. La ontología fué también la forma de la filosofía aún después de que el propósito fundamental había sido rechazado en principio. Nunca nos abandona y no desaparecerá, porque hay en nosotros la indestructible inclinación a poseer aún lo peculiarísimo por virtud de un saber. El hecho de que, a pesar de su estructura ontológica, las filosofías hablen como auténtico filosofar, descansa en la fusión, en el pensamiento indiviso, de lo que sólo en nuestra situación se ha separado. En el mismo curso de pensamiento proporcionan *un saber impositivo* de la realidad empírica, *trascienden* de toda realidad mundana sobre ésta como base, *apelan* y requieren al que escucha que puede por su libertad abrazarlas o recusarlas, y forman una *cifra,* la cual se convierte en patentización del ser trascendente. La fuerza inaudita de las grandes filosofías es haber tocado en sus pensamientos fundamentales todos estos aspectos al mismo tiempo y de ese modo también al hombre entero, el cual, a través de ellas sabe, quiere y ve a la vez. Después, se produjo el aislamiento y separación de los aspectos distintos, el argumentar sin término engendrado por esta causa, la transformación en cuerpos distintos de doctrina, en suma, una irremediable confusión existencial que dificulta una decisiva adquisición de estas filosofías mediante una concepción clara y original. Se las ha tomado por la cáscara, se las ha privado de su contenido y así tenían que atrofiarse.

Kant concibe la forma de toda realidad empírica objetiva y sus modos de validez para nosotros, partiendo de las condiciones en

las facultades del alma humana, las cuales tienen su punto cardinal en el ser-sí-mismo del yo. Hace sensible la libertad; comprende la necesidad de la belleza como su sustancia en el substrato suprasensible de la humanidad; concibe la ciencia, su sentido y sus límites. Su edificio intelectual ha sido pensado como conocimiento impositivo, en cuanto que aclara el ser empírico del hombre y su relación con el ser en sí. Establece lo que es según sus posibilidades, y anticipa en esquema lo que en esta realidad empírica puede, en principio, presentarse. Con estos mismos pensamientos trasciende sobre la realidad empírica, cuyo carácter fenoménico eleva a la conciencia porque recorre los límites de la realidad empírica como objeto del saber y como perfectibilidad. Pero todos los pensamientos no son, para él, más que la condición para realizar el auténtico requerimiento y llamada a la libertad, el cual sólo es posible cuando se realiza aquel primer trascender al carácter fenoménico de la realidad empírica. De aquí que aún la explicación objetiva más periférica toma en él gran peso por virtud del patetismo de este requerimiento que lo penetra todo. Sin embargo, a la postre este edificio intelectual también es tácitamente una cifra que parece decir: El ser es de tal suerte que esta realidad empírica es posible. El afán de saber, la propia conciencia de la libertad, la contemplación metafísica encuentran satisfacción al mismo tiempo: aprehendo algo que yo tengo entonces, experimento el impulso más profundo para mi acción, soy rozado suavemente por la cifra de la trascendencia.

El círculo dialéctico del ser-sí-mismo de Hegel, que se opone a la objetividad y retrocede a sí mismo desde lo otro, por tanto en él queda en sí mismo, expresa, a la vez, en sus ricas modulaciones, lo que es la realidad empírica, qué determinaciones del ser son posibles y necesarias y lo que la trascendencia del verdadero ser significa, a saber, la patentización de Dios en la presencia del pensamiento filosófico. En él se ve requerido el oyente, ante todo, a leer el escrito cifrado de este filosofar, pero al mismo tiempo recibe un saber que tiene consistencia, experimenta la ascensión contemplativa desde la realidad empírica al ser y un suave impulso al ser-sí-mismo, aunque éste en Hegel también muchas veces parece extinguirse silenciosamente.

Así, pues, en el primer plano de la unidad del pensamiento filosófico que encierra en sí todas las posibilidades está unas veces el ser como *manifestación* de la realidad empírica: Kant circunscri-

be el ser que yo mismo soy. Otras el pensamiento filosófico coloca en el primer plano el ser como ser *en sí*: Hegel tiene éste a la vista y ve la realidad empírica como encerrada en él. Pero las estructuras ontológicas del ser en sí no son más que cifras. Como objeto conocido tienen que fracasar, porque las pienso como realidad empírica, a la que rebasa este ser más allá de los límites de lo pensable. La realidad empírica sólo es metafísicamente a modo de una sombra del ser, pero esta sombra es para nosotros lo presente, en el cual puede conocerse con validez general. Sin embargo, casi todas las filosofías han buscado el punto de vista en el ser mismo y no en esa sombra. Pero si eran filosofía, sus pensamientos también han de revertirse constantemente. Lo que se dice del ser, se ha de expresar como dicho de la ascensión existencial del hombre. De este modo ha imaginado Plotino una grandiosa filosofía ontológica, que convertida en doctrina y, por tanto privada de su comprensibilidad, proporciona, por así decir, una imagen mundana de todo ser y toda realidad empírica. Pero si se la piensa originariamente en su tesis es, al mismo tiempo, requerimiento a la posible «existencia» y forma de un escrito cifrado. Cierto es que Plotino se coloca metafísicamente en el ser mismo en vez de colocarse en la aclaración de la «existencia» sobre la base de nuestra situación humana; pero esto únicamente lo consigue porque su construcción y deducción del ser es al mismo tiempo aclaración de la realidad empírica y de la «existencia», la cual se pierde cuando expone su pensamiento convirtiéndole en cognoscibilidad.

Este pensamiento indiviso de las grandes filosofías, para nosotros ciertamente ya irrepetible, no es un modo alguno un defecto. En ellas está escrita la cifra especulativa más llena de contenido. Sólo por virtud de ese pensamiento indiviso fué esto posible en tal grado. Aun el requerimiento a la aclaración de la «existencia» era en ellas un miembro en el pensamiento, que a su vez se convirtió en cifra. No eran las vacías formas lógicas, en que los pensamientos como tales formas, se pueden aislar fácilmente y se tornan insípidos y fríos, sino que el pensamiento, en vez de ser el pensamiento de algo está el mismo inflamado, inspirado por el ser. Claro es que el que ser y pensar sean lo mismo no tiene ningún sentido en la escisión de la conciencia: en ella siempre se dirige el pensamiento a algo distinto de él. Pero en cuanto que el pensamiento se torna cifra, esa identidad ya tiene sentido. Cuando en el pensamiento el hombre asió el verdadero ser, el ser de

este pensamiento no era el ser en sí ni la subjetividad de un pensamiento arbitrario y fortuito, sino esa identidad en la cifra y de tal modo que se hizo «histórica». El pensamiento era en ella la faceta de lo general, pero como pensamiento integral este aspecto general se unía con la presencia del ser pensado y del ser pensante en él. Expresado por sí como pensamiento general se tornó inane o trivial, juego o curiosidad. Los pensamientos fundamentales de las grandes filosofías en los cuales el pensar y el ser eran una misma cosa y fueron pensados como unidad, fueron, desde Parménides en adelante, prostituídos al ser logicizados. Necesitan ser vivificados por un nuevo ser-sí-mismo para que en general sean accesibles como lenguaje. Entonces se percibe lo que propiamente fué pensado y realizado. La autoevidencia irreflexiva de un pensamiento que él mismo era realidad ha sido su fuerza. Su límite es no poder ser verdadero más que una sola vez. Pues la falta de comprensión racional del propio hacer se convirtió en falta de verdad en todos los sucesores que si bien todavía lo pensaron, este pensamiento ya no era en ellos el mismo. Entonces la cifra ya no fué tomada por cifra, sino que el pensamiento fué considerado como pensamiento impositivo y objetivado doctrinariamente, al que no se piensa ya con el ser-sí-mismo, sino tan sólo con la inteligencia, al que no se le hinche ya con el propio destino en su historicidad, sino que se le trata como saber dado para más adelante.

2. Imposibilidad de la ontología para nosotros.—La ontología tiene que desmoronarse, pues el saber de la realidad empírica está limitado a la orientación intramundana, el saber objetivo en general a las posibles determinaciones lógicas en una teoría de las categorías; el saber en la aclaración de la existencia tiene su razón de ser por virtud del requerimiento a la libertad, no por la posesión de un resultado; el saber de la trascendencia existe como sumersión contemplativa en el inconsistente y ambiguo escrito cifrado. Tampoco el saber del movimiento en las actitudes interiores de mi ser, en tanto que «conciencia en general» y en tanto que posible «existencia», es ontología; por el contrario, este saber como claridad en la articulación del filosofar es un aprehenderse a sí mismo, no al ser. El ser es buscado incansablemente por todos estos caminos, pero no existe ya como ser por virtud de ellos. Al darme cuenta de que el ser está desgarrado para mí, en tanto que soy, a la vez, realidad empírica y posible «existencia», cesa el anhelo de una ontología para convertirse en el impulso de alcanzar

por virtud del ser-sí-mismo el ser que nunca puedo conquistar como saber. En verdad, en este ganarse a sí mismo trátase al principio sólo del ser, que todavía no está decidido, de la libertad, de la «existencia», no de la trascendencia. Pero la trascendencia únicamente es accesible a este ser ganado en la decisión. En el lugar del ser de la ontología se coloca la realidad empírica de la cifra, siempre «histórica», nunca de absoluta validez general.

Si para los pensamientos originarios filosóficos la profundidad y la extensión se conseguían a la vez, esto ya no es posible para nosotros. Después de haber visto por qué género de pensamiento indiviso estas filosofías alcanzaron inconscientemente singular importancia y significación, una repetición nos confundiría. Nuestra fuerza es la separación, porque hemos perdido la ingenuidad. Querer restablecer lo que en ella fué una vez milagrosamente posible y real, sería engendrar creaciones inauténticas y hacernos insinceros a nosotros mismos. La unidad de esta interfusión es para nosotros una ilusión engañosa, cuando no es con toda conciencia escrito cifrado. En éste, se anula, para nosotros, toda ontología que no se haya limitado a ser determinación particular de los modos de ser en el mundo o metódico conocimiento de los caminos de la incansable cercioración del ser.

La ontología como saber y querer saber aquello que el ser es propiamente, en forma de conceptos que lo ofrecen constructivamente, se convertiría para nosotros en la anulación de la busca del verdadero ser por la posible «existencia» en la referencia trascendente de su decisión. La ontología ilusiona engañosamente al dar carácter absoluto a algo, de lo cual se ha de deducir lo demás. Encadena al ser que se ha hecho objetivo y deroga la libertad. Paraliza la comunicación, como si yo pudiera alcanzar mi sentido de la existencia empírica por mí solo; ciega para la verdadera posibilidad sustancial, impide la lectura del escrito cifrado y hace perder la trascendencia. Ve un ser como uno y múltiple, pero no como el ser de la posible «existencia», el cual no puede ser más que éste. Su libertad exige la separación en virtud de la cual la ontología deja de existir.

Puesto que las ontologías de los grandes filósofos no tienen para nosotros la índole de una ontología negable críticamente sino que sólo se convierten en ésta —pero también inmediatamente— en su transmisión, es menester, si hemos de apropiárnoslas, antes de todo que destruyamos sus edificios. En éstos, separamos lo que

tienen de aclaración de la existencia empírica, de determinación categorial, de orientación material en el mundo, de aclaración de la «existencia» que apela e ésta, de lectura del escrito cifrado. Esta separación nos permite volver con verdadera claridad a la unidad de este escrito cifrado. Como tal unidad, reconstruída partiendo de sus elementos componentes, está frente a nosotros, para apropiarla o rechazarla «históricamente» con el propio ser-sí-mismo. Sólo ahora escuchamos claramente que nos habla la realidad de un ser-sí-mismo «histórico» tal como éste conoció su trascendencia. Estas filosofías por virtud de aquello que todavía son a la vez, es decir, por virtud de la aclaración de la existencia empírica, la orientación intramundana, la teoría de las categorías, y la pretensión de «existencia», en contacto con el ser de la «existencia», aportan lo que éste fué para aquel que así pudo pensar.

3. Lectura de las cifras a diferencia de la ontología.— La *ontología* es el camino para solidificar el verdadero ser en un *saber* del ser; en cambio, la *lectura del escrito cifrado* es la experiencia del ser en estado de *fluctuación*:

La *ontología* continúa en la aprehensión del ser lo que es posible como saber impositivo de las cosas finitas. Cierto que también éste ya está limitado en su firmeza: si la realidad empírica es conocida inevitablemente como la realidad fáctica, sin embargo el ser como realidad empírica conocida nunca es consistencia definitiva, sino que sólo es aprehendido hasta sus límites respectivos y sin embargo aún así deficientemente; si las categorías son las determinaciones de todas las cosas que puedan presentarse en la existencia empírica o encontrarse como personas, sin embargo, estas determinaciones son finitas; si la aclaración de la existencia empírica muestra las estructuras de la existencia empírica que somos, ésta es, sin embargo, a pesar de su concepción, en principio total, de la «conciencia en general», al ser sustentada por la vitalidad de un ser particular en cada caso, una existencia empírica a su vez dependiente: pensada desde puntos de vista que, a su vez, son particulares y desde los intereses existenciales, que amoldan ya los pensamientos esclarecedores en la dirección de un escrito cifrado. Sin embargo, la *ontología* sigue el camino de no aprehender en sus límites y abolir todas estas certidumbres y determinaciones objetivas, sino de perfeccionarlas y coronarlas.

En cambio, la *lectura del escrito cifrado* se mantiene en la experiencia fundamental que se adquiere en toda forma de conoci-

miento determinado, la cual dice: Dondequiera que aprehendo el ser, éste queda relativizado por un ser que no aprehendo. El ser de la ontología queda destruído, convirtiéndose en escrito cifrado «histórico» evanescente. Pues cuando trasciendo al ser, más allá del cual ningún camino conduce al verdadero ser que yo no soy, pero que sólo percibo como ser-sí-mismo, cesa la firmeza y determinación, que en el ser-pensado del ser que se presenta en la cifra es un lado de lo permanente. Allí donde se trata del verdadero ser se llega también al máximo de fluctuación, puesto que se presenta en la forma más evanescente y fugaz. Si llego a participar en él, quedo desasido y libre de toda firmeza cautivadora, que entonces puede ser aprehendida de nuevo tanto más decisivamente como cifra. Lo consistente en absoluto e impositivo como ser-pensado es relativo a una «conciencia en general». El verdadero ser, en cambio, sólo se puede aprehender en la flüidez de la posible «existencia», de tal manera que toda relatividad en la cual se anulan los modos del ser, sirve a esta fluctuación en la que me percato del ser. La inteligencia y la voluntad vital tratan de afirmarme en la existencia empírica y desasirme del ser de la trascendencia. Me hacen ver el ser en lo que dura, y en los pensamientos intemporales. Me impulsan a la ontología entendida como el saber del ser en absoluto. Pero como posible «existencia» me desprendo libremente de estas ataduras, que entonces se convierten en material del ser en la lectura de las cifras, que es como el ser está presente para la «existencia».



La *ontología* fué en su origen la fusión de todos los modos de pensar en el único pensar indiviso inflamado por el ser, del cual se derivó la teoría de que el *único* ser es *cognoscible*. Por el contrario, la *lectura del escrito cifrado* deja libre la verdadera unidad para el hacer de la realidad existencial, porque en su pensamiento no encubre el desgarramiento para el saber:

Después de que la ontología quedó dividida en los métodos y los contenidos, que había fusionado, por cuya razón era con irrepetibilidad «histórica» en cada caso la lectura de un escrito cifrado, la lectura consciente de la cifra parece restablecer la unidad sobre nuevos fundamentos, a la cual se la experimenta en la sumersión de la acción interior en el ser-sí-mismo. Lo incluye todo, cuando es leída como el ser. Pero si se la objetiva es una unidad, que por su aspecto de generalidad no es en seguida más que una posibilidad; no la posibilidad de que el ser de la trascendencia pu-

diera ser así (este es el erróneo proceder de las hipótesis metafísicas del mundo) sino que hay la posibilidad de que esa generalidad se cumpla e hinche en lo Uno de la «existencia».

Así, pues, la verdadera unidad no es para nosotros más que la realidad «histórica» *en el hacer del respectivo ser-sí-mismo*, para el cual la fusión de los modos de pensar se puede realizar plenamente en el escrito cifrado. La ontología tiene que ser disuelta para que el individuo pueda retornar a la concreción de la «existencia» presente. Si el individuo sigue este camino de realización del ser, entonces se le hace perceptible el ser de la trascendencia en el escrito cifrado, en el cual toda su existencia empírica se convirtió. La clara separación en los pensamientos pensados y enunciados es la condición para esta unidad existencial. Que lo que tuvo junto queda desgarrado y sólo junto es verdad, es exacto, pero esta junción misma como pensada siempre es falsa, cuando el ser real de la «existencia que la piensa no es este pensamiento de la unidad misma, y entonces es intransmisible. La verdad está en el ser-sí-mismo y en su cumplimiento trascendente, no en los pensamientos filosóficos, que objetivando la unidad la piensan como un saber transmisible. Sólo desgarrando el pensamiento es posible la verdadera unidad. La *ontología* tiene que ver, aunque no quiera, la existencia empírica como separada de lo general, que conoce como lo Todo-Unico. En cambio, *la lectura del escrito cifrado*, partiendo del carácter único de la «existencia», mira lo General-Unico de la trascendencia por virtud de la acción interior del que lo lee.



Así, pues, si filosofando *se habla* del contenido del escrito cifrado, entonces el *desgarramiento penetra en el mismo escrito en cuanto lenguaje que se ha hecho general*. No sólo la ordenación objetiva de los conceptos del lenguaje metafísico, sino también la aclaración expresada existencialmente de las posibilidades, queda sin unidad. En la «historicidad» y ambigüedad de todo lenguaje el ser de la trascendencia no es el ser que existiría válidamente. Se le piensa en grados, pero sin que exista una norma de una única serie de grados. Los múltiples cielos y limbos, los tipos de dioses en sus jerarquías y contraposiciones aluden a esto, lo mismo que las palabras de Goethe: «Para mí no puede serme suficiente una manera de pensar; como poeta y artista soy politeísta, y panteísta, por el contrario, como investigador de la naturaleza. Si ne-

cesito de un Dios para mi personalidad, como hombre moral, también este caso está previsto.»

EL FALSO ACERCAMIENTO DE LA TRASCENDENCIA

La trascendencia se ha acercado, por así decir, convertida en figura en el mito y la especulación; pero se ha acercado falsamente cuando, en lugar de una cifra, se ha creído asir la trascendencia misma directamente.

No hay que preguntar en absoluto qué sea la trascendencia separada del hombre para el cual ella es. Pero a la trascendencia por esa razón no se la puede insertar como ella misma en la realidad empírica. Los místicos se atrevieron a negar que hubiese la divinidad también sin el hombre; mas para la «existencia», que se da cuenta de que no se ha creado a sí misma, la proposición de que Dios también existe como trascendencia aun sin el hombre es la forma inevitable en que tiene que ser pensado negativamente lo que no encuentra ninguna realización positiva.

La cifra es el ser de las fronteras, como lenguaje de la trascendencia, en donde ésta se acerca al hombre, pero no como ella misma. Por el hecho de que nuestro mundo no se puede leer como cifra totalmente; por el hecho de que, hablando míticamente, la cifra del diablo es tan visible como la de la divinidad; por el hecho de que el mundo no es una revelación directa, sino tan sólo un lenguaje, el cual, sin llegar a tener validez general, sólo es perceptible «históricamente» en cada caso a la «existencia», y aun entonces no se puede descifrar definitivamente, por todo esto la trascendencia se patentiza como oculta. Está lejana porque es inasequible como ella misma. Es también lo extraño, lo enteramente otro, porque no es comparable con nada. Viene como desde su lejano ser a modo de poder extraño en el mundo, y habla a la «existencia», a la que se acerca sin mostrarse en cada caso más que como una cifra.

La tensión de la «existencia» hacia esta trascendencia oculta es su vida, en la cual la verdad, buscada en las preguntas y la respuesta del destino, se experimenta y contempla, y, sin embargo, queda encubierta en tanto dura la existencia empírica temporal. Esta tensión es la auténtica manifestación del ser-sí-mismo,

pero al mismo tiempo un tormento. Para huir del tormento el hombre pretende acercarse la divinidad ; para resolver la tensión quiere saber lo que existe y dónde puede y a qué puede atenerse y entregarse. Lo que como cifra es una verdad posible lo absolutiza el hombre como ser:

a) En la inmanencia completa el *hombre* se convertiría a sí mismo *en el ser todo-único*. Fuera de él no habría nada más que material para su acción. No depende más que de él que él sea, por sí solo, lo que es. No hay Dios ; para pensar en Dios no hay lugar y distrae al hombre de sí mismo, le adormece y le impide realizar sus posibilidades.

En esta absolutización irrealizable se habla como si se supiera lo que es el hombre. Sin darse cuenta se introduce subrepticiamente al hombre como vitalidad, o como término medio, o como un ideal determinado. Pero, tan pronto como se plantea seriamente la pregunta por el hombre, éste es el ser que sólo podría concebirse si se concibiera su trascendencia. El hombre es el ser que aspira más allá de sí mismo ; él no se es bastante. Así como la transfiguración del mundo no significa absolutización del mundo, la tesis de que todo tiene que presentarse al hombre para que exista para él no significa que el hombre lo sea todo. El hombre, aunque para el hombre sea lo fascinante, sin embargo no es lo supremo y último, aunque sea lo decisivo en su mundo. Se trata ciertamente de él mismo, pero sólo porque para él se trata de algo distinto. Esto lo advierte en el hecho de que nunca encuentra reposo en sí mismo, sino tan sólo en el ser de la trascendencia.

b) En una inmanencia que se amplía y prolonga rebasando la presente existencia empírica temporal, el *mundo de la historia humana* se convertiría en el proceso de la divinidad, en el mundo del *Dios que se hace*. En él la divinidad avanza hacia la verdad y se crea en lucha a sí misma. Nosotros luchamos por esta verdad o en contra de ella. Ella ha alcanzado en nosotros su altura posible hasta ahora. Lo otro, por lo cual el hombre se preocupa, cuando quiere llegar a ser él mismo, no es la trascendencia, sino la humanidad divinizada.

Tampoco esta absolutización del ser del mundo sabe en el fondo lo que es la humanidad, lo que debe y quiere llegar a ser. Permanece absolutamente en el tiempo, pero la trascendencia está más allá del tiempo. Aunque completamente oscura, no depende de lo que para nosotros son dependencias últimas ; es el abismo

ante el cual es posible para nosotros la auténtica verdad, aunque a ella misma no la podamos conocer.

c) La forma mítica o la construcción especulativa convierten a la divinidad en un ente peculiar que, desde luego, está frente al mundo en adelante, pero de tal suerte que en esta anticipación la divinidad sigue siendo inmanente. Míticamente se torna *personalidad*, especulativamente *el ser*.

Si el hombre se dirige a la divinidad *en la oración*, entonces la divinidad es para él un tú con el cual quisiera entrar en comunicación desde su solitaria perdición. Es para él *figura personal*, como padre, salvador, legislador, juez. Por el hecho de que el verdadero ser en su existencia empírica es el ser-sí-mismo, Dios conforme a esta analogía, se tornó involuntariamente persona. Pero, como divinidad que es, se convirtió en persona omnisciente, omnipotente, infinitamente buena. El hombre es lo insignificante, pero en cuanto afín, como creado a imagen de Dios, es un reflejo de su infinitud. Sólo en su figura como persona Dios está verdaderamente cerca.

Aunque esta representación mítica de una divinidad personal puede como cifra actualizarse por un instante, la auténtica conciencia de la trascendencia se resiste en absoluto a pensar a Dios como personalidad. Yo cejo inmediatamente en aquel impulso que me convierte la divinidad en un tú, porque siento que rozo la trascendencia. En la representación misma ya me quedo enredado en engaños. Pero la personalidad es el modo del ser-sí-mismo que, conforme a su esencia, no puede existir solo; es una referencia; tiene que tener otras cosas fuera de sí: personas y Naturaleza. La divinidad necesitaría de nosotros, los hombres, para la comunicación. En la representación de la personalidad de Dios la trascendencia se rebajaría para ser sólo realidad empírica. O bien puede ocurrir que la divinidad, al hacerse persona, no permanece oclusa en sí, sino que es al tiempo como muchas personas, que tienen su reino del ser-sí-mismo en comunidad, sea en una representación politeísta indeterminada y libre o en la de una Trinidad estrechamente vinculada. La comunicación con la divinidad, por último, tiene la tendencia a obstruir la comunicación entre los hombres. Pues instituye comunidades ciegas sin que los individuos lleguen al ser-sí-mismo. La comunicación del sí-mismo con el sí-mismo como la verdadera realidad presente, en que la trascendencia puede hacerse lenguaje, queda paralizada cuando se ha

acercado la trascendencia directamente como un tú, degradándola al mismo tiempo.

Es difícil reducir el Dios personal a su ser-cifra. Dios como trascendencia se queda lejano. En esa cifra que yo como hombre creo en el segundo lenguaje, Dios se acerca un instante. Pero el abismo de la trascendencia es demasiado profundo. Esta cifra no es la solución de la tensión; es al mismo tiempo satisfactoria y problemática; es y no es. El amor que yo rindo a la divinidad como persona no se puede llamar amor más que de un modo figurado. En el mundo se convierte como amor en amor a los hombres individuales, y se torna entusiasmo por la belleza de la realidad empírica. El amor sin mundo es amor a nada como beatitud sin fundamento. El amor a la trascendencia sólo como transfiguración amorosa del mundo es real.

Si nos acercamos la divinidad no en la oración, sino en la *construcción especulativa*, deja en realidad de existir. El *ser* no es «Dios»; la filosofía no es teología. La especulación, que como juego en el escrito cifrado es verdadera, convierte como ser en un objeto lo que como trascendencia rebasa todo pensamiento fijable. Si, por analogía del trato del hombre con las cosas exteriores, se piensa en el gran arquitecto del mundo que ha producido la maquinaria de la realidad empírica, o si, por analogía con el ser-sí-mismo pensado dialécticamente, el *logos*, como movimiento del concepto en círculo consigo mismo, se convierte en el ser, o de cualquier otra manera en que la especulación se solidifique, ésta siempre es un pretendido conocimiento de Dios en el cual ya no hay trascendencia. Todo se convierte en divinidad, o bien la divinidad se convierte en mundo; la falta de Dios y la falta de mundo son tan sólo polos que se emparejan y corresponden en el mismo plano, mientras que el escrito cifrado ni anula ni torna posesión rígida el ser de la trascendencia al hacerse inmanente, sino que le deja perdurar «históricamente» como manifestación de la trascendencia para la «existencia».

En las *tres formas que acabamos de caracterizar* y en otros *modos de acercamiento de la trascendencia* ésta queda *anulada de hecho*. Lo que como cifra tenía posibilidad queda fijado como existencia empírica de la divinidad; el hombre sigue el camino que le lleva a perder, juntamente con la trascendencia, también su ser-sí-mismo. Si pone como el ser absoluto la humanidad, el Dios personal, se entrega a una cosa distinta y se deja engañar

por el momentáneo fulgor de la dicha conseguida al aligerar lo inconcebible del ser-sí-mismo. Pues él no es él mismo más que en la tensión de la trascendencia más lejana y el presente más presente; la tensión entre la cifra y la existencia empírica temporal, entre el ser dado y la libertad. Es como si el hombre desertase de serlo cuando se arrodilla ante sus ídolos. Ellos no exigen; sólo la divinidad es la que, como verdadera trascendencia, exige que el hombre sea sí mismo en esa tensión. El hombre no puede llegar a ser nada ni ante el ídolo de sí mismo, en el cual se convierte en imagen, ni ante la humanidad, ni ante una forma personal de la divinidad. Contra todas estas y otras formas, incluso contra la divinidad que se manifiesta como cifra, debe defender su derecho, que le concede la divinidad trascendente desde la lejanía y confirma que Dios como trascendencia quiere que yo sea yo mismo.

Para que el hombre no manosee la divinidad y pueda ser lo que debe ser tiene que recibir la trascendencia puramente con todo su secreto, su lejanía, su singularidad y extrañeza. El sosiego en el ser como sosiego verdadero es para él la finalidad de la lectura, lo mismo de las cifras escritas que de las percibidas, y no descansar en un ser de ilusiones colocado junto al mundo.

Parte Segunda

EL MUNDO DE LAS CIFRAS

1. Universalidad de las cifras.—No hay nada que no pueda ser cifra. Toda realidad empírica vibra y habla vagamente, parece expresar algo, pero ha de preguntarse para qué y de qué es expresión. El mundo, sea la Naturaleza o el hombre, el espacio sideral o la historia, y la «conciencia en general», no solamente están ahí. Todo ser empírico puede ser contemplado fisiognómicamente, por así decir.

Los intentos de describir una totalidad, que no entra en ninguna disciplina del saber orientador en el mundo, sino que se la aprehende como la conexión que tiene una imagen, han llevado a una fisiognómica de la Naturaleza, de las plantas, de los animales, de los paisajes; después, de las épocas históricas, de las culturas, de las clases y profesiones y, a la postre, de las personalidades humanas.

Para la descripción movida por finalidades científicas determinadas hay métodos, pero no para las concepciones fisiognómicas de la realidad empírica. Lo que corre bajo el nombre de «fisiognómica» es, por el contrario, esencialmente heterogéneo. Es la anticipación intuitiva de un conocimiento que después se comprueba de un modo racional, empírico, absolutamente antifisonómico; es la inteligencia de la expresión de una realidad empírica que es accesible también por otros caminos; es la captación del carácter de una forma natural histórica y del espíritu de las épocas y de los grupos de la historia humana; son los estados de ánimo de las cosas, que se consideran introyectados en ellas, al concebirlos como una transferencia de la propia vida psíquica.

Pero, aunque todo esto ya es expresión, sin embargo no es cifra todavía. Es como si hubiera una expresión tras otra expresión en una serie de estratos, que sólo acaba con la *autopresencia ininterpretable de la cifra.* Para ésta rige, a diferencia de las posibilidades indeterminadas de la fisiognómica: Primero, que en ella

no se anticipa nada que sería conocido posteriormente; por el contrario, todo conocimiento sólo hace más decisiva la cifra, puesto que la lectura de la cifra se suscita con el conocimiento, el cual no se hace lectura de cifra a su vez. Segundo, que no es expresión de una realidad psíquica humana; por el contrario, es esta realidad, junta con su expresión, la que se convierte como totalidad en cifra. Tercero, que no tiene el carácter de las formas de la Naturaleza ni el espíritu de las creaciones humanas; por el contrario, éstas pueden convertirse en cifras. Cuarto, que no es vida psíquica introyectada, sino que para la «existencia» es una objetividad, la cual no puede ser expresada por nada distinto, y sólo puede compararse consigo misma; en ella habla la trascendencia, no simplemente un alma humana, por elevada y amplia que ésta sea. Así, pues, lo que se comprende en la expresión no es cifra. Hacer comprensible equivale a anular el escrito cifrado. Ver de modo expresivo y configurado lo incomprensible como tal, por virtud de la comprensión de lo comprensible, es lo que permite rozar a la trascendencia a través de la cifra cuando lo incomprensible se torna transparente.

2. Ordenación del mundo de las cifras.—La fisiognómica trata de leer, partiendo del carácter concreto de la realidad empírica, no para llegar como resultado a proposiciones generales, sino utilizando lo general como modo de asir lo característico. Por eso la fisiognómica no puede ser verdadera como un sistema que ordena su contenido. Una sistemática de las imágenes no captaría más que sus formas empíricas externas. Se ha intentado inútilmente someter a la lógica la fisiognómica de la realidad empírica y elevarla a la categoría de conocimiento. Se puede aparentemente someter a regla y plan, como si fuera objeto de intelección científica, lo que como objeto de investigación científica inmediatamente se disuelve y como realidad empírica se desvanece. Esto proporciona el resultado concreto de una comprensión expresada, pero por lo demás sólo consideraciones formales sobre sus posibilidades.

Pero allí donde lo fisiognómico se torna cifra no se puede transformar en un saber ordenado, ni siquiera como ciencia fisiognómica, a causa de su multiplicidad indeterminada y su concreta totalidad; por el hecho de que lo fisiognómico es contemplado desde el punto de vista de su origen existencial, no conduce ningún camino hacia el saber, lo mismo que en todos los demás casos

en que no sólo juega la existencia empírica, sino también la «existencia» desempeña un papel.

Una *ordenación* deliberada del *mundo de las cifras* no podría dominarlas, por tanto, mediante una visión de conjunto; por el contrario, dejarían de ser cifras. Las cifras existen en «histórica» plenitud como profundidades a las que no llega la mirada, pero como formas generales de la realidad empírica se convierten en su envoltura.

Si, no obstante, se las quiere *considerar con tacto filosófico*, de ello resulta como una sucesión natural: cifra es toda la realidad empírica de la *orientación intramundana*, la riqueza de la *Naturaleza y de la historia*; después también la *conciencia en general* expresamente aclarada juntamente con las categorías que articulan el ser; finalmente el *hombre*, que como posibilidad es todo a la vez y, sin embargo, nunca se agota.

a) La *orientación intramundana* no necesita para sí de ninguna lectura de cifras. Por virtud de éstas tampoco se amplía como orientación intramundana, sino que corre, por el contrario, el peligro de hacerse oscura en sí misma, puesto que precisamente se ha desarrollado libertándose críticamente del carácter de cifra que tiene la realidad empírica. La lectura de las cifras no procura el menor saber que pudiera tener validez en la orientación intramundana, pero los hechos de ésta son posibles cifras. Lo que la cifra es y cómo, no lo decide ninguna ciencia, sino la «existencia».

Sin la ciencia que orienta en el mundo la metafísica se torna capricho fantástico. Sólo por virtud de la ciencia consigue la metafísica apoyo firme y contenido cognoscitivo, los cuales pueden servirla en su situación «histórica» para expresión del trascender real. La investigación metafísica imprime retroactivamente un impulso a la orientación intramundana cuando ésta se me hace esencial por el hecho de que veo la cifra en la realidad. Buscar la trascendencia es, por tanto, al mismo tiempo la implacable voluntad de conocer lo real que se realiza en el mundo como una investigación nunca satisfecha. La trascendencia contemplada en la lectura de la cifra, cuando se la expresa directamente como metafísica, se hace trivial e insípida. En mi real orientación intramundana llego a estar henchido de ella, pero no por virtud de un supuesto saber metafísico, que me transmite otro sobre la base de su orientación en el mundo.

Si bien la omnilateral orientación intramundana es el supuesto para la verdadera lectura de la cifra, y la verdadera lectura se realiza en la realidad que la orientación intramundana ha esclarecido, sin embargo la lectura de la cifra no se realiza en los resultados de la ciencia que otros me dicen. Por el contrario, soy yo quien leo en la realidad misma, a la cual yo retorno sobre la base del conocimiento metódico que me la hace, en general, accesible, mientras que antes yo vagaba por ella ciego y despreocupado. Sólo donde realizo metódicamente el saber de la orientación intramundana estando concretamente en él puedo leer las cifras. Así como el saber del mundo y la lectura trascendiente estuvieron enlazados en un principio, después de su separación crítica la verdadera reunificación ya no es posible en los resultados, los hechos establecidos y las teorías, sino sólo en las raíces.

La *orientación científica intramundana* aísla desde determinados puntos de vista sus objetos, los *fracciona*, los transforma mediante construcciones e hipótesis y mediante una reducción, bien a cantidades mensurables, bien a intuiciones fotografiables o a conceptos con un número finito de caracteres.

La *lectura de la cifra*, la cual acompaña desde el principio a la orientación intramundana de una «existencia» y por mucho tiempo ocupa su lugar en oscuras confusiones, se atiene a la *totalidad* de cada caso, al presente inmediato, a la plenitud irreductible.

La objetivación plástica de este todo puede ser símbolo en el segundo lenguaje, y como imagen se convierte en un engañoso distanciamiento de las cosas en cuanto cognoscibilidades, pues entonces esta imagen, convertida en objeto que se supone conocido, se interpone entre el mundo y el yo, envolviendo en una niebla el mundo para la orientación intramundana, y anulando al yo en la contemplación de las imágenes.

Con el esclarecimiento crítico de la orientación intramundana, también la lectura de la cifra se hace pura y consciente de sí misma. Entonces, se atiene a los hechos y a los límites de la orientación intramundana que el rigor de los hechos y los métodos ha hecho visibles, es decir, al resto de lo real que nunca desaparece. Pero si la lectura de la cifra restablece de nuevo una totalidad inmediata, entonces lo hace sin pretender por eso que tenga una significación objetiva en la orientación intramundana, pero sí, por

el contrario y solamente, en la contemplación imaginativa de su carácter simbólico.

La lectura de la cifra se da originariamente en una realidad aislada. Pero del mismo modo que el saber del mundo impulsa hacia una unidad enciclopédica de lo cognoscible, así también la lectura de la cifra impulsa hacia la totalidad de la inmediatez de todo lo real. Yo no quiero quedarme aislado en realidades particulares, sino, estando abierto para toda realidad, conquistar una conciencia trascendiente inmediata de la totalidad del mundo que históricamente se ha hecho accesible. No quiero desatender y abandonar ninguna contrainstancia como facticidad, no quiero destacar tan sólo una serie puramente fortuita de realidades, a costa de cegarme para otras, convirtiéndola en una imagen engañosa.

Así, pues, la lectura de la cifra tiene como principios fundamentales estos dos: querer conocer todo lo real y querer realizar metódica y actualmente este saber en la realidad concreta. O dicho de otro modo: estar por completo en las cosas y no mantenerse alejado de ellas ni por virtud de resultados interpolados como cognoscibilidades generales ni por imágenes interpoladas como símbolos petrificados de una anterior lectura de la cifra.

La realidad empírica como cifra es lo totalmente presente, lo absolutamente «histórico», que como tal es el «*milagro*». El milagro, visto extrínseca y racionalmente, es lo que acontece contra las leyes de la Naturaleza o sin ellas. Pero a todo lo que acontece se le pregunta, como realidad empírica que es, por las leyes en consecuencia de las cuales tuvo que acontecer necesariamente. Nunca se presentará algo como un hecho comprobable impositivamente que acontezca contra o sin las leyes naturales. Esto es imposible conforme a la esencia esclarecedora de la «conciencia en general», que es donde solamente se me presenta toda la realidad empírica. En cambio, lo real inmediato e «histórico» no es conocido ni es sólo hecho; a consecuencia de su infinitud no es reductible por completo a un objeto de conocimiento general, aun cuando yo no dude, en tanto que ejercito el conocimiento investigador, que todo sucede naturalmente, es decir, conforme a reglas y leyes inteligibles. Esto, sin embargo, no está en contradicción con que la realidad en su presencia impenetrable sea legible como cifra. Como cifra, la realidad es el milagro, es decir, lo que acontece aquí y ahora, sin ser resoluble en algo general, y, sin embargo, tiene una importancia decisiva porque para la «existencia» trascendiente pa-

tentiza al ser en la realidad empírica. De aquí que toda realidad empírica sea milagro en tanto se convierte en cifra para mí.

En la cifra *cesa el preguntar* como cesa en la incondicionalidad de la acción existencial. Hay un preguntar sinfinito, la intelectualidad vacía, porque carece de impulso existencial. El preguntar tiene su verdadero ámbito para nosotros en la orientación intramundana, donde es ilimitado. Pero el preguntar desaparece ante la cifra, pues lo que sería preguntado ya no sería la cifra, sino su envoltura y residuo como mera realidad empírica, a no ser que la pregunta y la respuesta como tales se tornasen, a su vez, material para una lectura trascendiente de la cifra. Donde lo supremo y último es el preguntar, ya la cifra no es visible. Si el preguntar llega a ser lo supremo en el pensamiento como acción desinteresada y objetivante, este modo de pensar no es, sin embargo, el último y supremo, puesto que sólo procede de la «conciencia en general». El preguntar puede ser en este caso semejante a una huída ante la presencia, aquí y ahora, de la «existencia» a la vista de la cifra.

b) La *conciencia en general* es una forma del ser que se ha conquistado trascendiendo, la cual no sólo investiga por medio de la orientación intramundana, sino que me comprueba en mi propia acción. Esta acción del pensamiento que se piensa a sí mismo, se convierte en su actividad, y sus productos lógicos en cifra de una índole heterogénea con todo ser accesible en tanto que realidad empírica en la orientación intramundana.

c) El *hombre* es realidad empírica para la orientación intramundana, es también «conciencia en general» y es posible «existencia», todo a la vez. Lo que sea el hombre, se pregunta y responde en los diferentes planos de un saber del ser, y al fin se patentiza en la cifra de su ser particular en su trascendencia.

NATURALEZA

La Naturaleza es la realidad empírica, inaccesible interiormente, que se me presenta, la realidad interconectada en el espacio y el tiempo y relacionada en sí misma de un modo ilimitado e incalculable. Pero al mismo tiempo es lo que, quiera o no, me incluye en sí, lo que para mí se concentra en este punto de mi existencia empírica, lo que como posible «existencia» que soy se me convierte en cifra de la trascendencia.

1. La Naturaleza como lo otro, como mi mundo y como yo mismo.—La Naturaleza es, en primer lugar, lo absolutamente *otro* para mí, que yo no soy y que aun sin mí es. Después, la Naturaleza es *mi mundo en el cual yo soy;* finalmente es yo *mismo*, en tanto que yo, como dado a mí mismo, soy mi oscuro fundamento.

La Naturaleza como lo absolutamente *otro* tiene una realidad empírica nacida de *su propia raíz*. Lo que fué hace millones de años, cuando los saurios chapoteaban en los pantanos tropicales y todavía no existía el hombre, era, sin embargo, un mundo. Para nosotros ese mundo no es más que pasado, pero sería absurdo considerar sus restos como algo que al crearse la realidad del mundo humano quedó como un pasado eterno sin haber sido nunca a su vez presente. Una negación de la Naturaleza en favor del ser del hombre la priva de su ser propio que dondequiera habla desde ella. Este ser otro nos ofrece solamente sus aspectos, no su ser mismo. Pero la Naturaleza, inconcebible en sí para nosotros, sin embargo, siempre es nuestro mundo.

La Naturaleza se torna en *mi mundo* por virtud de mi acción en ella. Esta acción trata de adueñarse de la Naturaleza para los fines de la existencia empírica, transformarla desde el sencillo trabajo manual en el cultivo de los campos y los oficios hasta el dominio técnico. O bien la actividad es un medio para estar cómodo en la Naturaleza, cuando yo no quiero *utilizarla*, sino *contemplarla*. Yo emigro, trasmigro, viajo, busco sitios especiales para aproximarme a ella, traspaso todas las fronteras y quisiera conocerla por entero. En la Naturaleza no cesa la tensión de lo absolutamente *otro* con aquello que es ella en tanto que *mi* mundo. Aunque la domine por entero siempre quedo dependiendo de ella. Parece como si estuviera dispuesta para mí, para soportarme y servirme. Pero yo también soy para ella notoriamente indiferente por completo; sin el menor miramiento destruye.

Yo soy *a mi vez Naturaleza*, pero no sólo Naturaleza. Pues yo me puedo oponer a mí mismo, yo puedo modificar la Naturaleza que hay en mí lo mismo que la Naturaleza externa que me domina, hacerla propia, morar en ella como en mi casa, o bien puedo rendirme a ella, alejarla y excluirla. El ser-sí-mismo y el ser-Naturaleza están uno frente a otro como *coperteneciéndose*.

2. El ser-cifra de la Naturaleza.—El amor a la Naturaleza contempla la cifra como la verdad de un ser que no es mensurable ni tiene validez general, pero que en toda realidad puede ser

aprehendido con ésta. En el charco de la calle y en la salida del sol, en la anatomía de un gusano y en un paisaje mediterráneo hay algo que no queda agotado con la mera realidad empírica considerada como objeto de investigación científica.

Como cifra, la Naturaleza siempre es una *totalidad.* En primer lugar, en tanto que paisaje, en el cual estoy en cada caso como en una determinada situación de la existencia terrenal; después, como la única totalidad mundial del único cosmos inconmensurable según le pienso y le represento; después, como reino natural de los seres particulares: las formas de los minerales, plantas y animales, los fenómenos elementales de la luz, del sonido, de la gravitación; finalmente los fenómenos de la vida como los modos de existir empíricamente en un mundo circundante. La totalidad siempre es más que lo que se puede concebir y explicar.

La Naturaleza, en tanto que cifra, es, en una *forma históricamente peculiar,* la vinculación terrenal de mi existencia empírica, la proximidad de la Naturaleza en que he nacido y me he elegido. Como tal es cifra incomunicable, porque en ella está la Naturaleza únicamente para mí y, por tanto, en la forma más penetrante como lo afín —el paisaje de mi alma— y a diferencia de lo completamente extraño.

Desde ahí el horizonte se ensancha aún más. Yo me abro al espíritu del lugar, que en la comunicación me llega, juntamente con el arraigamiento de las otras «existencias» que se me presentan, desde el pasado y el presente. Yo me abro, además, para el paisaje extraño, abandonándome a la sustancia de la soledad en la Naturaleza, donde aún no ha sido tocada por el hombre. El planeta se convierte en patria, y el impulso al viaje se torna búsqueda de las cifras en las formas terrestres.

La historicidad de la Naturaleza, aunque ampliable en lo ilimitado, se concentra en paisajes siempre nuevos «históricamente» irrepetibles. Cuanto en forma más general sea visto su tipo (las costas del mar del Norte con marismas, lagunas y landas, el paisaje del mar homérico, la Campania, el Nilo, la montaña y el desierto, el mundo polar, las estepas, los trópicos...), tanto más irreal es como cifra. Sólo al estar concretamente en la infinitud de lo presente se hace patente la cifra, a la cual la abstracción del tipo sólo puede conducir suscitándola. De aquí que no haya una ojeada general sobre las posibilidades que, como tal, no oscurezca las cifras. Donde se escucha el lenguaje «histórico» de la Natura-

leza es ahincándonos en nuestro lugar, siendo fieles a nuestro paisaje, estando dispuestos para lo extraño que se hace presente.

La Naturaleza me *aborda*, me dirige la palabra, pero si se la pregunta queda muda. La Naturaleza habla un lenguaje que no la revela, como si se hubiera cortado y balbuciese al comenzar. Como lenguaje de lo incomprensible no es tonta realidad, sino que es como la cifra de su profundidad.

En la cifra existe la conciencia de una *realidad presente sin acción objetiva*. Lo que en ella experimentamos no está empíricamente ahí como cognoscible en las consecuencias y como dependiente de causas, sino que es la pura autopresencia de la trascendencia en la inmanencia.

3. La lectura de las cifras por la filosofía de la Naturaleza.—Decir en general lo que la cifra de la Naturaleza es, es cosa que ha intentado la filosofía de la Naturaleza desde la antigüedad. Esta filosofía trata de acercar la Naturaleza al hombre para, después, contra esta vivificada proximidad, hacer sentir lo inacercable de la Naturaleza como lo otro cuya superación rebasa las posibilidades del hombre. El hecho de que es imposible para el hombre pensar la Naturaleza como si sólo existiera para él y que también sea imposible considerarla como suficiente por sí misma —en esta insondabilidad penetran los pensamientos especulativos. En primer lugar, vieron a la Naturaleza —como si estuviera cerrada en sí misma— como el *único Todo-Viviente*; después, con el saber de la orientación intramundana *destruyeron* la unidad de la Naturaleza— de suerte que parecía aludir a otra cosa; finalmente, pensaron la Naturaleza en una nueva unidad como una *serie de estados* articulados entre sí y a ella misma en una serie trascendente de grados, de modo que la Naturaleza quedó anulada y absorbida en otra cosa:

a) El *Todo-Viviente:* La Naturaleza es la *embriaguez del devenir*. Sin preguntar por el «de dónde» y «hacia dónde», la Naturaleza en su transcurrir y perecer sin término, es el ser que se mantiene eternamente en su torbellino. Sin conocer persona ni destino, la Naturaleza es el abandono al torrente de su generación, cuyo encanto se enlaza identificándose con el dolor de lo que no tiene sentido: la Naturaleza es la *rueda del tormento*, que parece girar en torno a sí misma sin cambiar de sitio. La Naturaleza es el tiempo, que no es verdadero tiempo porque en su incesante parir y devorar la sinfinitud perdura sin decisión. Cada individuo es

como nada en el torrente inconmensurable de la disipación y derroche. La Naturaleza es el impulso que no sabe lo que quiere; aparece al mismo tiempo como el regocijo del devenir y como la tristeza de la sorda sujeción. Así, pues, su cifra no es definitiva, sino, por el contrario, ambigua.

La Naturaleza se esclarece convirtiéndose en la tranquilidad del existir gracias al equilibrio de las fuerzas. Cuando la obedezco parece acogerme una tranquila armonía. Articula su realidad empírica produciéndose en una profusión de formas, de modo impresionante e inagotable, y aniquila todo lo ya formado de un modo inexorable y ciego. Sin embargo, puede aparecer como un ser infinitamente consolador: la fuerza original del alma del mundo, única gran creadora de vida, indestructible, eternamente nueva en sus manifestaciones y siempre la misma. El Todo-Viviente parece atraerme a él, me seduce, me absorbe y disuelve en su totalidad vertiginosa. Sus formas en el reino animal y vegetal son como afines a mí. Pero la Naturaleza no responde; así, pues, sufro y me sublevo y resisto; sólo queda una sospecha de seguridad, un anhelo hacia ella.

La *otra posibilidad* es la inaccesibilidad de la Naturaleza: los elementos desencadenados que me amenazan; la fiereza de lo absolutamente extraño; la sima de las formas animales, que, si por un momento me dejé identificar con ellas en el parentesco, se me convirtieron en una desfiguración temible o ridícula. Si el Todo-Viviente por una de sus posibilidades viene a ser como una madre en la que confío, por la otra se convierte en un demonio ante el cual me espanto.

La agitación incesante es el aspecto del Todo-Viviente; la rigidez de las rocas y de las formas no es más que agitación congelada. En la sinfinitud de brillos y fulgores, en las ondulaciones ante la luz, el reflejo de la mica en las rocas iluminadas por el sol; en el brincar de las gotas de la lluvia y sus destellos en el rocío; en el girar y desaparecer de los colores sobre la superficie del agua en movimiento sin fin; en los rompientes de las costas; en las nubes, con sus formas espaciales que no persisten un solo momento; en la anchura y la estrechez; la luz y el movimiento; dondequiera esta apariencia superficial del ser de la Naturaleza es tan encantadora como aniquiladora.

b) Desintegración de la unidad de la Naturaleza: Si la Naturaleza en tanto que el Todo-Viviente pareció ser una, esta unidad

toma una forma especial para *cada saber*. Unidad del mecanismo como la sumisión de la Naturaleza a leyes, de suerte que todo es captable mediante número, medida y peso; unidad de las figuras morfológicas, las cuales en sí son en cada caso una totalidad de formas posibles; la unidad de la vida como la vitalidad en cada caso individual de una totalidad infinita en sí. Pero la unidad de la Naturaleza queda rota precisamente por virtud de esta categórica aprehensión de cualquier unidad determinada. La unidad del Todo-Viviente no es tampoco consistente como una unidad pensada, sino tan sólo cifra de una unidad que puede parecer tan evidente a la conciencia inmediata que sea menester conocer la imposibilidad de pensarla para no aferrarse a esta cifra de la unidad de la Naturaleza. El conocimiento que se ha hecho preciso en las ciencias naturales esclarece la cifra del desgarramiento de la Naturaleza.

c) Gradación: Si se rompe la unidad del *Todo-Viviente*, se la vuelve a buscar mediante el pensamiento especulativo, el cual reúne lo que en la Naturaleza es heterogéneo en la gradación de un proceso histórico de las formas naturales. Estas (como si se hubieran derivado y producido unas de otras) son pensadas como una serie intemporal en los reinos de la gravedad y de la luz, de los colores y sonidos, de las aguas y de la atmósfera, de las formas de los cristales, de las plantas y de los animales. La idea de una evolución intemporal ve en la gradación de la realidad empírica de la Naturaleza una creciente liberación de la sujeción, una creciente interiorización, concentración y posible libertad. Después el proceso fué considerado como una evolución temporal, dirigida hacia una meta y dentro de ella también los intentos fracasados, las finalidades grotescas y absurdas que parece tener la Naturaleza y las cuales hacen imposible ver la Naturaleza como una Naturaleza cerrada en sí misma.

Por esta razón se imagina una gradación general como cifra del ser, en la cual la *Naturaleza es un miembro* que remite a lo que tiene detrás y delante. En la Naturaleza, el *fundamento de la Naturaleza* se piensa, mirando hacia atrás, como la profundidad inaccesible de la trascendencia, por la cual la realidad empírica como Naturaleza es primero posible y después se hace real. En la Naturaleza se ve, mirando hacia adelante, el germen de lo que saldrá de ella como *espíritu*. En la Naturaleza, el espíritu que más tarde ha de salir de ella como él mismo, aparece ya visible en la cifra

como atado e inconsciente. Se mueve y no se puede encontrar todavía; de ahí, el tormento. Se prepara la base de su realidad: de ahí, la alegría. La Naturaleza es el fundamento del Espíritu; éste ya está en ella, como también ella está todavía en él allí donde el espíritu es real.

En la cifra de la Naturaleza como espíritu germinante aparece ya como realidad exenta de conciencia lo que más tarde se torna libertad de la «existencia» en el ámbito del espíritu. Una creación sin conciencia sigue su camino como plan sin intelecto planificador. En ella hay más que plan por virtud de la profundidad de la inconsciencia racional; pero hay menos que plan, cuando parece perpleja, donde tiene que adaptarse súbitamente, por ejemplo, a una vida en nuevas situaciones empíricas. En la cifra de la Naturaleza hay razón y demonio, razón como mecanismo, demonio como creación y destrucción de las formas.

4. Carácter engañoso e insuficiente de las fórmulas generales para la cifra de la Naturaleza.—Las fórmulas de las cifras pueden llenarse de contenido por virtud de todos los modos de conocimiento determinado de la Naturaleza a condición de que este saber no sea pensado *como* saber, sino que la *facticidad* en él aprehendida se piense como lenguaje del ser. Pero siempre lo *intuible* es el material de la cifra de la Naturaleza, la manera cómo la Naturaleza se presenta a mis *sentidos* en *mi* mundo. El saber de la Naturaleza se hace expresivo tan sólo al traducirse en una imagen intuible; así, por ejemplo, cuando la acaso cognoscible extensión del espacio curvilíneo del mundo einsteniano como un inmenso movimiento, oscuro en su origen y su meta, de la totalidad del mundo, se torna representación límite del mundo ocluso por virtud de la pregunta de qué hay más allá del fundamento del movimiento y en dónde está ese espacio curvo.

Pero las fórmulas especulativas de la cifra de la Naturaleza —aunque por su verdadero sentido, no su impleción intuitiva, son independientes de los conocimientos determinados de la Naturaleza en el progreso de las ciencias— engañan por el hecho de ser *intercambiables* con el saber orientador en el mundo, cuando se presentan con la pretensión de conocer una realidad empírica. Pues por ellas no se realiza ninguna clase de conocimiento del mundo. Si inducen ulteriormente a una acción emanada de este saber de la Naturaleza, entonces es una operación mágica la que debe producir algo deseado en cuanto que la cifra pensada (por

ejemplo, el Todo-Viviente en la forma de piedra filosofal y especiales brebajes) se utiliza como fuerza activa en el mundo. Por último, de la confusión se sigue una negación del valor de la orientación intramundana científica, como tal particular y relativa, la cual como saber ciertamente preciso, pero aislado e insuficiente, parece infinitamente superado por este saber de la totalidad. Pero cuando quiero conseguir algo en el mundo por virtud de la acción, únicamente tengo éxito en la medida en que aplique, conforme a plan y previsoramente, el saber particular y metódico con la conciencia de sus límites. Por virtud de la química y la biología aprendo a obtener de la tierra lo que es posible, pero no por virtud de la lectura del escrito cifrado en pensamientos especulativos. Por medio de la ciencia médica aprendo a combatir y curar las enfermedades infecciosas, el tratamiento quirúrgico de las lesiones y tumores, no por medios simpáticos, conjuraciones y otros procedimientos emanados del supuesto saber del Todo-Viviente.

Las fórmulas son, además, *insuficientes*, pues toda cifra de la Naturaleza existe sólo en el presente histórico de la Naturaleza real, tal y como es para mí aquí. Leo la cifra cuando llego a conocer, en un determinado campo de la Naturaleza, su vida a lo largo de días y estaciones, en todos sus cambios y temperos y a través de mis propias actividades. Sólo así consigo familiarizarme con la vida de la Naturaleza, tratándola como algo localizado. Mis observaciones y disposiciones, realizadas y experimentadas en este ser y estar con la Naturaleza sin algo distinto interpuesto, sin regla y sin mecanismos, me hacen salir del mundo de los hombres. Es como un retorno a inaccesibles tiempos remotos, pero sólo mediante el posible saber científico natural, que es el único que me abre y patentiza lo que yo puedo experimentar. Entonces yo comprendo con pleno sentido la Naturaleza, y me familiarizo con todo lo que se puede ver y oir, oler y tocar. Yo me transformo en un movimiento que es el de la Naturaleza misma, y hace vibrar en mí su vibración. Para guiarme en mi actividad con la Naturaleza, de la cual, empero, me aparto cuando realmente me acerco a ella, soy cazador, cosechador, jardinero; guardabosques. Cuando la racionalidad de la orientación intramundana me proporciona los peldaños y me defiende contra las confusiones, llego a la verdadera cifra ante la cual toda la filosofía de la Naturaleza palidece como mero pensamiento; aunque ella también sabe dirigir y hacer observar. En cuanto que, reba-

sando todas las finalidades prácticas, me adueño de ese modo de un ámbito de la Naturaleza, yo mismo estoy ante ella misma. Por esto, la inevitable repetición de unos cuantos motivos intelectuales en la filosofía natural a través de los milenios se funde con el infinito placer de la lectura real de las cifras, que me ofrece una inagotable profusión y hace verdaderos, a su vez, a los pensamientos.

5. La importancia existencial de la cifra de la Naturaleza.—Yo estoy en la Naturaleza como posible «existencia». De aquí que a su vista *me desvíe* de la sustancia de mi posibilidad *en dos direcciones*. Si dejo que la Naturaleza sólo se me presente como objeto de manipulación, como resistencia a la que debo responder, como materia de la cual tengo que obtener algo, entonces me desvío hacia una actividad insustancial; ésta se convierte en un formalismo de la existencia empírica, que, por virtud de la hostilidad de la Naturaleza, me hace perderme también en mi contenido vital. Es imposible concebir la Naturaleza como mero material para nosotros sin que al mismo tiempo se agote la raíz de nosotros mismos. Aun el océano de piedra de la gran ciudad, su ruido y sus luces, todo es *Naturaleza* transformada y conserva la posibilidad de mirarla. Si, por el contrario, convierto la Naturaleza en el verdadero ser, y a mí mismo en su producto, entonces, en la exaltación de la Naturaleza me olvido de mí en tanto que el ser-sí-mismo que yo soy propiamente.

Contra ambas desviaciones sólo *el más resuelto ser-sí-mismo es la raíz del más puro amor a la Naturaleza*, que no la confunde: la Naturaleza no puede ser ni un derivado de nuestra propia existencia empírica ni lo mejor en que nosotros habríamos de transformarnos. Por el contrario, ella es por sí misma para nosotros mismos. Kant vió en el sentido para la Naturaleza la señal de un alma buena. La brutalidad contra la Naturaleza nos espanta de ordinario, no a causa de que con ella ofendamos a la Naturaleza, sino a causa del carácter y ánimo que hacen posible tal conducta: cuando un transeunte al pasar decapita las flores con su bastón sentimos repugnancia, pero sentimos contento cuando vemos al labrador segar toda la pradera.

Sin embargo, el amor a la Naturaleza es *un peligro existencial* para el hombre. Si me abandono a ella como una cifra jamás explorada, tengo que retraerme constantemente a mí mismo desde ella, pues trata de enajenarme de mí mismo en la ausencia de todo

pensamiento. Yo soy feliz en la contemplación de la riqueza de este mundo e incurro en traición si me pierdo en ella más de un instante.

El hombre, perdiéndose en el aislamiento, busca la Naturaleza como *sustitutivo de la comunicación.* Quien se aparta del hombre, encuentra aparente refugio cuando se explaya sin peligro en el sentimiento de la Naturaleza. Sin embargo, con la Naturaleza se acrecienta su soledad. El sentimiento de la Naturaleza tiene el carácter de melancolía; ella, la que no responde, aparece engañosamente en su inconsciencia como compañera del sufrimiento. Nosotros lo medimos todo por el lenguaje, porque como posibles «existencias» no venimos a nosotros mismos más que en la comunicación. La ausencia de lenguaje de la Naturaleza es el reino de la ausencia de comunicación. Arrancado de toda comunicación, Lear se reconcilia con los elementos, y, enajenado, le parece que todo le habla, lo incomprensible le parece comprensible, y él mismo, incomprensible.

La vida a solas con la cifra de la Naturaleza es el dolor de la mera posibilidad; es como una promesa de futuro, por tanto esperanza, adecuada para la juventud, que al contemplar la cifra de la naturaleza se defiende contra una prematura realidad como disipación y contra las exigencias de un mundo humano que todavía no puede dominar. Para ella la Naturaleza es un compañero al que puede dirigirse y vivir con él; todavía sin decisiva comunicación, la juventud experimenta la propia e indeterminada profundidad. Pero después la Naturaleza se convierte en el mundo, en el que yo vivo, sin que en su cifra sea ya la vida para mí. Se convierte en el ámbito donde se realiza la comunicación del ser-sí-mismo, con otro ser -sí-mismo, en el campo de mi actividad, en el lugar de mi destino. Por tanto estoy vinculado a ella como mundo realizado colectivamente, como paisaje vivificado históricamente. Yo he entrado en ella, como de lejos, transformándola cuando se convirtió en compañera de la dicha. Yo la escucho como la cifra oscura del trasfondo, en tanto que estoy en la verdadera proximidad de la «existencia» presente con la «existencia».

Si retrocedo de nuevo a la pura Naturaleza, entonces puede contemplarse la mera belleza de la Naturaleza con pena, cuando es para mí la posibilidad que jamás se hace real. En el goce de la Naturaleza la repetición es como un recuerdo sin futuro. Yo sufro la ausencia, el anhelo, un movimiento del ánimo sin satisfacción

actual, porque la cifra de la Naturaleza no es ya por sí lo esencial cuando la «existencia» entra en la existencia empírica.

LA HISTORIA

Para la *investigación orientadora en el mundo* la historia es el conjunto de los estados y acontecimientos de la vida pasada de los pueblos y de lo que los hombres activos fueron capaces. Lo que ocurre empíricamente es, en todos los respectos, sinfinito para la consideración objetiva. Se puede describir y narrar seleccionándolo de uno u otro modo, se puede articularlo constructivamente conforme a supuestas metas finales, o investigarlo causalmente como si perteneciera solamente a la realidad empírica.

Si yo me siento *captado* íntimamente, es que la «*existencia*» me habla desde el pasado. La historia se me ilumina como contenido, algunas realidades se me acercan, el resto queda en un trasfondo más oscuro, del cual sólo algunos tenues destellos indican la posibilidad de que mi mirada podría alcanzarlo.

Por encima del saber histórico y de la captación existencial, pero orientándose en ambas sólo como cifras, impulsa el *trascender*. Sin tener todavía un conocimiento teórico, descriptivo o causal y sin percibir todavía la decisiva resolución de las «existencias», a través de ambas se me hace sensible en las transformaciones históricas una conmoción como acontecimiento trascendente. Como historiador sé que ello aconteció y por tanto es definitivamente real; como posible «existencia» percibo los hechos de los hombres: eso se ha hecho y no se puede hacer retrospectivamente de nuevo. Las dos cosas se tornan cifra. Es como si la trascendencia se anunciase, como si un antiguo Dios se desvelase para morir y naciera un nuevo Dios. No hay nada que reflexionar ni nada que fundamentar. El carácter de cifra de la historia acaso se concentre para mí en ciertos acontecimientos. Ello es patentemente más de lo que yo sé y puedo decir. Son los grandes escritores de historia, que sólo hablan de realidades, los que, sin intención ni propósito, de un modo indirecto, permiten alcanzar esa transparencia a diferencia de la exposición retórica, que no hace más que cautivar, y de la descripción histórica mitificante que de un modo consciente elabora lo que, en cuanto querido, se torna falso.

Esa manera de leer la cifra, que junto a la realidad empírica

pone otra realidad mítica, se nos ha hecho dudosa. Cuando se narra un mito presentado como objetivo y se abandona la realidad, no lo creemos de ese modo: las fuerzas que han intervenido ya no son para nosotros figuras especiales. El griego podía decir: un dios lo ha hecho. Nosotros lo comprendemos, pero así ya no hablamos completamente en serio. Si, por último, en un gran brinco, el acontecimiento particular histórico se convierte en una articulación única, irrepetible de una totalidad suprasensible que se narra como historia de la trascendencia que permaneciendo como en el más allá se patentiza en el material de este mundo, entonces se dice demasiado. No conocemos ninguna cifra originaria que pudiera satisfacer esa expresión total.

Al leer las cifras de la historia tratamos de penetrar *en el principio y el fin.* Pero vemos que sólo podemos saber lo que queda atestiguado por restos tales como documentos, monumentos, utensilios, o lo que partiendo de los hechos puede suponerse verosímil en el mundo; pero lo que sea el futuro sigue siendo posibilidades que se excluyen. De aquí que no penetramos nunca en *el* principio y *el* fin. La cifra no se puede leer más que en la historicidad *entre* un comienzo y un fin imaginarios. Principio y fin lo tiene aquello que para nosotros es importante «históricamente», porque apela a la «existencia» y habla como cifra, engramado en la duración sin término. La cifra de la historia es el fracaso de lo auténtico, que tiene que estar entre un comienzo y un fin, porque solamente lo que no es nada tiene duración. Vemos la concepción que lo mantiene con éxito, que toma lo advenido, en tanto que advenido, como lo mejor, y lo justifica como necesario, alaba el poder como lo único verdadero y lo legitima como la violencia ejercida con sentido. Pero vemos también cómo este modo de pensar pierde el ser de la cifra de la historia en favor de un saber tan sólo positivo. Lo que es verdadero fracasa, pero puede volver a la vida repetido y concebido nuevamente. Esta posibilidad no es consistencia en sentido de duración, ni significación histórica por virtud de su influjo sobre la conformación del mundo, sino la lucha persistente de los muertos, cuyo ser todavía no está decidido en tanto nuevos hombres empuñen la antorcha de algo aparentemente perdido, hasta que el fracaso sea definitivo. La historia del mundo no es el tribunal del mundo. Eso es lo que hace creer el triunfo al vencedor ensoberbecido, lo que cree la masa siempre satisfecha de su existencia empírica, y la farisaica justificación propia de los

que viven fácticamente, los cuales piensan que viven porque son los mejores. Lo que acontece es equívoco. La historia universal como Summa es mera positividad, y pensarla como una totalidad única es vacua racionalidad; referirla a la presente realidad es olvido desleal hacia lo que pertenece al «corpus mysticum» de los espíritus que son sí mismos.

En comparación con la *Nautraleza*, considerada como lo que me es extraño, la *historia* es la existencia empírica de mi propio ser. Cierto es que empíricamente dependo por entero de la Naturaleza que todo lo tritura; pero la Naturaleza se convierte en un objeto de relativa dominación por virtud de la historia donde tiene que servirla. La Naturaleza es impotente por virtud de la intemporalidad, el hecho de que acabe por dominar en el tiempo, como mera duración, es la expresión de su impotencia. La historia es impotente desde el punto de vista empírico, porque dominada por la Naturaleza tiene su fin en el tiempo; pero esa impotencia es la expresión de su fuerza como manifestación «histórica» de la trascendencia en las «existencias». La Naturaleza es poderosa como lo que persiste en todo tiempo y sin embargo no es; la historia es poderosa como lo que se desvanece en el tiempo y no obstante es.

LA CONCIENCIA EN GENERAL

Al retornar de toda orientación intramundana a la existencia empírica en la cual se me presenta todo, yo me aclaro la forma de esta realidad como «conciencia en general». Esta es el medio en el cual solamente lo que es puede ser para mí, en formas inevitables que represento como categorías con el sentido de una validez para todo el mundo. En este aspecto, la conciencia es idéntica, por muchas veces que pueda existir.

Lo que en la Naturaleza es orden, conforme a número, medida y peso, es en toda realidad empírica una articulación determinable en algún modo del ser objetivo, configurado categorialmente. Así como los investigadores de la Naturaleza leyeron el libro de la Naturaleza como si estuviera escrito en caracteres matemáticos, así toda realidad empírica en el mundo es concebible en algún sentido objetivamente para todo el mundo de modo idéntico. La «conciencia en general», en la que participo impersonalmente, cuando

yo estoy en general ahí, es lo que hace posible una comprensión unívoca y, por tanto, la comunidad de los valores objetivos. Nosotros vivimos confiados en ese orden: todo es natural. Pero nos sobrecoje el temor cuando parece realizarse una ruptura de este orden y todo amenaza precipitarse en el caos. Pero a la luz de la «conciencia en general» podemos saber que eso es imposible.

El orden, la regla y la ley de todo, precisamente lo que parece anular todo simbolismo y fuerza a la implacable separación de realidad e ilusión, se torna a su vez cifra: *que la realidad empírica sea así, que en ella haya orden y precisamente este orden, es cifra de su trascendencia.* Esta ordenación es para nosotros evidentísima, en todo momento presente y utilizada en alguna parte. Unicamente nos asombramos cuando nos damos cuenta conscientemente de su universalidad.

Su exactitud es como una cifra de la verdad trascendente, y el enigma de la validez como un reflejo del ser de la trascendencia. Toda exactitud tiene como verdad un fulgor; no es sólo ella misma, sino que en ella parece brillar aquello por virtud de lo cual esa exactitud misma es posible. Sin embargo, ese fulgor es engañoso, pues en cuanto tratamos de satisfacernos con esta verdad como exactitud valedera, experimentamos la desolación de la sinfinitud de lo que es meramente exacto y perdemos en seguida la cifra. Lo que era defensa contra el capricho y el azar, se convierte en rígida red en la cual únicamente yo quedo preso.

La «conciencia en general» con sus formas válidas es la *resistencia* contra la cual todo lo demás tiene que probar su eficacia. Es el *armazón* de la existencia empírica, sin el cual no hay comprensión ni continuidad de la certidumbre. Es el *agua* de la realidad empírica sin la cual nada puede vivir. Aunque estas comparaciones la privan de su ser autónomo, sirven para caracterizar de diferentes maneras su necesidad absoluta. Cualquier paso en que tratásemos de abandonarla o ignorarla, iría contra nuestra existencia empírica misma, cuyo propio cuidado exige vincularse a lo que tiene de general. Pero si nos contentamos con ella como si fuera el verdadero ser perdemos el contenido de la posible «existencia». Su exactitud es verdad y, como tal, cifra. Pero la cifra misma deja percibir al mismo tiempo el fulgor de la verdad y la insatisfacción de la existencia empírica en esta forma.

La necesidad de leyes universales es apoyo y consuelo. Cuando todo amenaza derrumbarse casualmente, tengo en la ley el sue-

lo donde puedo afirmar el pie. Cuando el ser se me hunde, yo lo aprehendo en esta ley de toda realidad empírica. Pero esta ley es cifra entonces y, como toda cifra, equívoca. Esta ley me atrae al vacío de lo exacto y sinfinito, parece libertarme del riesgo y aventura de la posible «existencia», y me confiere la dignidad de un ente racional. Yo puedo asirme a ella, pero no definitivamente y en absoluto. Lo mismo que en todas las demás cifras debo sumirme en ésta también, pero sin que por eso encuentre fondo jamás. Yo no la veo ya, cuando no hago más que captar la validez objetivamente.

Toda *categoría* puede hacerse cifra en su *particularidad*; esta es la significación existencial de las distintas categorías. Lo que yo soy se me hace claro en las categorías que prefiero, por el hecho de que me son transparentes en peculiar manera.

En especial las contraposiciones primordiales de las categorías expresan un sentido insondable. La suprema escisión en la «conciencia en general» es la que existe entre las formas lógicas y la materia que las llena. Pero lo que es lógicamente impenetrable sigue siendo la materia de la «conciencia en general». La materia no es el ser como tampoco lo son las categorías. Es alógica, pero no trascendente. Pero el hecho de que la realidad empírica muestre esta escisión también es cifra posible. Especulativamente yo quisiera encontrar la trascendencia un momento a través de la materia, después a través de las formas lógicas; la cifra fulgura solamente allí donde formas y materia forman unidad, donde la materia misma se convierte en forma y la multiplicidad de las formas mismas en materia, o donde el pensamiento separador cesa al trascender formalmente.

EL HOMBRE

Nos parece que lo que podemos conocer mejor es lo que nosotros somos, aunque no lo sabemos nunca.

Se concibe al hombre *antropológicamente* en su corporeidad como miembro del reino vivo, en sus razas como variedades anatómicas, fisiológicas y fisiognómicas. Se le concibe como *conciencia*, tanto como «*conciencia en general*», que sólo conocemos en los hombres, que como *vida anímica*. Si se le hace objeto de la lógica y la psicología, también se le hace objeto de la sociología como ser

que se desarrolla en cada caso por virtud de su *tradición* y en intercambio con otros. Investigado como objeto, el hombre no es nunca tan sólo naturaleza biológica, sino —separado de los animales por un salto— el ente espiritual que habla, que domina la Naturaleza y, por último, se incluye a sí mismo en su acción.

Los modos en los cuales el hombre se torna objeto, el modo antropológico, el modo de la lógica esclarecedora de la conciencia, el psicológico y el sociológico, no se pueden separar unos de otros; en cada uno se hecha de menos lo que sólo es accesible verdaderamente a los otros. Pero, sobrepasándolos todos, el hombre es el *sapiente* que siempre es *más que lo que sabe de sí mismo.* Su saber mismo le reporta a su vez una nueva posibilidad, de tal suerte, que, por el simple hecho de concebirse a sí mismo ya se convierte en otro. Así, pues, el hombre es lo que sabe de sí, sólo conforme a un aspecto de su ser; como ser conocido no es todavía lo que verdaderamente es.

Por el hecho de que el hombre es Naturaleza, conciencia, historia y «existencia», el ser del hombre es el *punto de junción* de toda la realidad empírica, en el cual todo se enlaza a nosotros y desde el cual todo lo demás se nos torna comprensible. Aunque como microcosmos es todavía demasiado poco, el hombre está, por el contrario, referido a la trascendencia por encima del mundo todo. Ha de pensársele como el *miembro intermedio* del ser, en el cual lo más lejano coincide. El mundo y la trascendencia se entrelazan en él, que está en el límite de los dos como «existencia». Lo que el hombre sea no se puede fijar ontológicamente. El hombre nunca se conoce bastante a sí mismo por ningún saber, sino que es cifra para sí mismo.

El hombre se aproxima a la menor distancia de la trascendencia cuando la mira a través de sí mismo como cifra; el que haya sido creado a imagen de Dios es la expresión mítica de esto.

Puesto que ninguna totalidad, que cerrándose en sí misma fuera del ser, sería accesible al hombre, la Naturaleza y la historia están abiertas y la conciencia no es más que manifestación, la «existencia» es posibilidad. El hombre se crea imágenes de la totalidad, pero a la pregunta de si lo que importa es la totalidad y lo Uno, o, por el contrario, el individuo da la respuesta necesariamente contradictoria: en la relación a un todo el individuo quedaría desvalorado, pero desde el ser-sí-mismo del individuo independiente quedaría desvalorada, a su vez, toda totalidad, en la

cual, sin embargo, el hombre nunca queda absorbido. Toda unidad —la del mundo como Naturaleza unida en el Cosmos, la de la historia en la Providencia, la de la «existencia» del individuo— sería problemática. Leyendo en sí mismo la cifra aprehende el hombre la unidad de la *trascendencia*, sin conocerla o concebirla.

Toda existencia empírica y la suya propia es móvil e inacabada. Aquello donde él, reuniéndolo todo en sí como punto de junción, lee la unidad de trascendencia, se torna su ser, puesto que él mismo, a su vez determinado por la unidad, es esa cifra que lee. La *unidad* de lo que de otro modo estaría separado en él se le torna *cifra*.

1. Cifra de la unidad del hombre con su Naturaleza.—La Naturaleza que hay en mí, apropiada y penetrada por el ser-sí-mismo, es más que Naturaleza. Vivir como Naturaleza en la Naturaleza, estar presente sin finalidad en el impulso vital de la mera vida, esto puede hacerse rápidamente trivial, pero osarlo y renunciar a ello es una condición para que el hombre llegue a ser cifra para sí mismo. Lo que soy y sé tiene que serme corporal. La sensibilidad siempre presente, el oír y ver, en los altibajos del esfuerzo y la fatiga, no sólo me hacen feliz como Naturaleza viva sino que al mismo tiempo tienen su profundidad como posibilidad. El escrito cifrado de mi existencia empírica está escrito en la forma de la sensibilidad. Ciertamente que la sensibilidad sólo es el material del lenguaje, pero sin ingresar en ella en todo momento, tampoco se hace presente lo suprasensible.

El *erotismo* es la existencia empírica del hombre como Naturaleza en la que la cifra de su ser se hace expresión del modo más decisivo. Puede ser para él la indiferencia de un proceso natural que haya de regular; entonces es tensión y satisfacción vital, vacía saciedad, que ni aun en la intensificación báquica se torna cifra. Del mismo modo que como mera percepción y mera inteligencia somos ciegos, así también la satisfacción erótica como tal carece de transparencia aun en su inmenso enriquecimiento por virtud del encanto.

El erotismo únicamente cobra carácter de cifra humana cuando es aprehendido existencialmente como expresión de la comunicación en su trascendencia. Lo que como simple Naturaleza escinde mi ser-hombre y me degrada, convirtiéndome en lo Otro, es admitido en el ser-hombre como cifra en la comunicación existencial. La índole de su erotismo decide su ser.

Cuando el amor se manifiesta, la entrega erótica, como un confiarse incondicional de la propia Naturaleza, es una entrega *única*. Aunque biológicamente para la consideración racional en el aliciente erótico es cambiable y repetible y entonces tan sólo Naturaleza y Naturaleza configurada artificialmente, la entrega como cifra sólo es posible a un ser humano como única. Ni la inteligencia ni la perspicacia psicológica conciben la exclusividad que, emanada de la conciencia absoluta y desde la visión de la cifra, sin embargo, tiene la evidencia más clara. Existe, en cuanto cifra, sólo donde al mismo tiempo es querida, aunque nunca por el querer solamente, el cual como excluyente sólo sería violento, sino como don y regalo inconcebible de la necesidad del ser. Así, pues, no es posible la repetición en el mismo sentido. La ruina de está cifra está donde, por una parte, sólo conoce la riqueza de la vida y sus posibilidades y por tanto también el cambio, y por la otra se prodiga y desperdicia en su única posibilidad humana, para ambas quizá sin conciencia de aquello que fué hecho. Así como yo sólo tengo un cuerpo único y no le puedo cambiar, la comunidad del cuerpo como cifra significa la única pertenencia mutua.

Al hacerse cifra en el amor existencial, sólo entonces en una vinculación irrepetible, en cada caso posible incomparablemente, la Naturaleza, en la inexplicable presencia de su realidad empírica, se convierte en plenitud cabal de la «existencia». El ser del hombre, en peligro de querer tornarse Naturaleza, alcanza en la cifra su ser. De esta cifra, que procede tanto de la libertad como de la Naturaleza más oscura, surge como posibilidad una delicadeza en la quietud y en las situaciones apuradas, abierta íntima y totalmente a la intimidad de los demás y sensible a ella, defendiéndose contra la rudeza por la dura impenetrabilidad y atreviéndose contra la humanidad convencional, que sólo es laxitud, mediante el distanciamiento, en forma de inhumanidad. Nosotros, en tanto que hombres también decaídos de la Naturaleza, tenemos ante los ojos la cifra de este ser del hombre, aún cuando la propia cifra queda empañada. Pero lo que actúa determinantemente sobre toda actitud del hombre es si él es capaz de esta cifra y estaba preparado para ella.

El mero erotismo permite que el hombre abandone su ser ; pero en cuanto que es la reunión de uno con el único Uno que son el uno para el otro, el erotismo corrobora el carácter absoluto de lo Uno y por virtud de su aniquiladora presencia en esta cifra se con-

vierte en la patentización nunca completa del ser de los amantes, en el presente de la existencia empírica, tal como está dominada por el ser-sí-mismo que entregándose se recupera en el otro. El erotismo es cifra en cuanto que en ella se hace sensible el ser del hombre en la comunicación incondicionada. Desvaneciéndose es la prenda para siempre, intransferible, que no se puede regalar por duplicado y repetidamente.

2. La cifra de la unidad del hombre con su mundo.—El ser-hombre de la «existencia» sólo existe en tanto ella es *acogida* por un mundo; se *forma* en éste y henchido por él *actúa* sobre él. El ser del hombre no deja de existir cuando el individuo desasido del mundo comienza desde el principio a propio riesgo, pero se contrae. El ser del hombre se cumple en cifra sensible sólo en el presente, en el cual la sociedad y el Estado son la realidad positiva del hombre que con ellos se identifica. Entonces se hace consciente del ser del hombre, el cual no yace todavía en la consideración universal de todas las posibilidades y realidades de la historia y el presente, sino sólo en la resolución de ser ahora. El hombre se hace hombre como unidad de la cifra en tanto es algo absolutamente, no por razón de que se sienta a la vez en todo lo que toca como lo uno y lo otro resultando a la postre que no es él mismo.

Así como lo que hay de Naturaleza en el hombre parece encadenarle a lo más extraño, así también parece encadenarle la situación histórico-social de su existencia empírica. Así como la Naturaleza no puede ser negada sin que el hombre se destruya, y así como la Naturaleza resplandece desde su profundidad aún cuando el hombre la somete a condiciones, bajo las cuales se la apropia, asimismo el hombre no puede rechazar la sociedad, la profesión, el Estado, el matrimonio y la familia sin desvanecerse, y únicamente ingresando en ellas es como puede encontrarse a sí mismo. Puede quedar subyugado por ellas como por la Naturaleza y no hacer más que trabajar y disfrutar inercialmente, pero cuando todo se torna insípido, tan pronto como no es nada más que lo que existe objetivamente para la inteligencia y la experiencia, eso mismo se convierte en receptáculo del ser del hombre y por tanto en cifra, en tanto que está sustentado por el hombre que en ello llega a sí mismo. Entonces el hombre como alojado en esta realidad presente, está vinculado al mismo tiempo por ella y sus posibilidades que él ha de sondear. El hombre está bajo la ley de una realidad empírica y sólo identificándose con ella se cumple su ser de hom-

bre. Pero como esta identificación procede de la posibilidad de desprenderse del mundo, puede tomar formas intermedias: en el mundo de la actividad, éstas colaboran a darle lo que le pertenece, pero aún con reservas hasta el momento en que penetre allí donde, en este lugar histórico, se realice en la identificación su sustancia y entonces se convierta en cifra en su mundo.

3. La cifra de la libertad.—Puesto que la unidad de la cifra del ser del hombre no está en el hombre que sólo existe empíricamente, sólo se origina por la pasión de lo incondicionado, en la cual la existencia empírica se torna para el hombre «existencia», que se *unifica* con su *Naturaleza* y su *mundo*. Así como sin sensibilidad y sin mundo no existe presente sino la mera posibilidad de la «existencia», así tampoco sin «existencia» hay ser del hombre en una existencia empírica sensible en el mundo. Conservar la fidelidad desde la absoluta conciencia —vivir a largo plazo aunque enteramente presente— poder aguardar —educarse a sí mismo a fin de hacerse idóneo para finalidades todavía ignoradas—, tomar tiempo para la meditación —la decisión de la determinación—, arriesgarse; éstas y todas las demás expresiones para la acción interior de la «existencia» convienen al hombre que, como libertad, puede ser cifra, a diferencia del hombre como existencia empírica, cuya cifra no es más que su Naturaleza, su «conciencia en general», pero no su ser del hombre.

Aunque la libertad no es un objeto, sin embargo, como autopresencia del ser *para* quien sólo existe la trascendencia, se hace *a su vez* cifra de la trascendencia en dos maneras posibles:

La libertad se explicó como autonomía que no se ha creado a sí misma. En las antinomias de la voluntad pudo quedarse perpleja y sentirse siendo lo más distinto respecto a la trascendencia como *abyección*, que sólo depende de la gracia; o bien pudo en su certidumbre referida a la trascendencia, *confiar* en el propio fundamento.

Yo puedo vivir con la conciencia de mi *abyección*, viendo la bajeza de mi existencia empírica. El odio de mí mismo se comprende como conocimiento de lo que es el hombre en general, derivado de la ambigüedad de toda motivación. Aún lo bueno se torna malo; pues yo lo percibo como lo bueno y me enorgullezco de mi mérito. O bien falta la univocidad de la buena voluntad, o bien ocurre que yo, aunque conozca lo que es bueno, sin embargo, no lo realizo. Aún lo que hago se me invierte. Yo reconozco mis

culpas siempre repetidas, me desespero, en tanto que la divina gracia no me muestra la salida mediante una garantía revelada, regalándome, sin merecerlo, lo que nunca podría alcanzar; parece insolencia tenerse por libre cuando, sin embargo, todo procede de la voluntad de Dios.

O bien puedo vivir con la conciencia de una *nobleza innata*, que me plantea exigencias y me infunde ánimo para obedecerla porque confío en ella («de commendatione nobilitatis ingenitae, Julian»; citado por San Agustín, X, 735, Migne). Yo me respeto. Lo bueno está para mí en mi ser, al cual la acción obedece y sirve. Yo vuelvo a mí allí donde soy verdaderamente. Yo me he abandonado allí donde decaigo. No me domina el orgullo de un ser que me fuera dado, sino la confianza en un ser que quiere realizarse aun cuando con ello peligre. Yo no soporto ninguna deslealtad, de la cual yo me hago culpable para mí mismo. Su realidad me reconcome sin dejarme sosiego. Yo acepto lo que hice y trato de reparar lo que he arruinado. No puedo estar contento de mí mismo. Pero me parece un rebajamiento de mí mismo, indigno humanamente, el odio a mí mismo que busca la salvación en la gracia, en vez de —tal como la divinidad por virtud de su ocultación parece declarar como su voluntad—, auxiliarme por mi propia libertad, porque yo en su verdadero ser (el de la libertad) puedo amarme.

Aunque la contraposición de *conciencia de la gracia y conciencia de la libertad* no coincide ciertamente con la de *vileza* y *nobleza*, sin embargo, hay una relación entre ellas. En la abyección busco la gracia; en la conciencia de la nobleza estoy seguro de mi libertad. Pero así como en la abyección tiene que haber todavía alguna libertad, si es que no he de descender sin esperanza en la indiferencia de aquello para lo cual nada puedo, también en la conciencia de la nobleza hay un serse regalado, cuando no una orgullosa petulancia de que el hombre debe dejarse convertir en Dios ilusoriamente.

Sin embargo, yo no me soy regalado ni por una revelación ni por una garantía objetiva, sino en los instantes en que sobreviene la decisión de mi querer, preparada por virtud de la apropiación de la tradición histórica, por virtud del modelo ejemplar y la dirección, y declarada en la comunicación. La *trascendencia* viene al hombre de la misma manera en que el hombre se *prepara para ella*, y este venir mismo, junto con la manera de poder estar preparado, es su cifra.

EL ARTE COMO LENGUAJE NACIDO DE LA LECTURA DEL ESCRITO CIFRADO

Transmitir la lectura de las cifras que se encuentran en la Naturaleza, la historia y en el hombre, es el arte, cuando la transmisión se hace mediante la intuición sensible como tal y no por pensamientos especulativos. Puesto que el arte hace hablar a las cifras, pero lo que dice como arte no puede ser expresado de otra manera y lo así dicho, sin embargo, capta el verdadero ser, en torno al cual se mueve todo el filosofar, el arte se convierte en el *«organon» de la filosofía* (Schelling). La metafísica como filosofía del arte es pensar dentro del arte, y no sobre el arte; para el pensamiento especulativo el arte no es objeto como lo es en la ciencia del arte; por el contrario, para el pensamiento, la intuición del arte se convierte en los ojos con los cuales mira a la trascendencia. El pensamiento filosófico en la intuición del arte sólo se puede transmitir como filosofía mediante generalizaciones deformadoras. Aquí la filosofía vive de segunda mano. No guía, sino que aprende a concebir lo que por el contenido le pertenece; sin embargo, no crea. Allí donde cree alcanzar lo que verdaderamente le importa, el filosofar tiene que contentarse con explicaciones absolutamente insuficientes. Lo que dice Shakespeare, sin interpretar e ininterpretable, en el fracaso del ser-sí-mismo de sus caracteres originarios, puedo oirlo mejor cuando filosofo, pero no traducirlo en filosofía.

1. El arte como reino intermedio.—Cuando la cifra no es más que un comienzo para anularse en seguida e identificarse con la trascendencia, de la cual se separó, entonces es misticismo. Donde la divinidad oculta es percibida partiendo de la acción fáctica del ser-sí-mismo está la decisiva realidad temporal de la «existencia». Pero donde en la cifra se lee la eternidad del ser, la pura contemplación se detiene ante lo perfecto, persiste, por tanto, la separación entre yo y el objeto y, sin embargo, se ha abandonado la existencia empírica temporal, allí está el reino del arte como un mundo *intermedio* entre el misticismo ensimismado intemporalmente y el presente fáctico de la «existencia» temporal. Si el yo se disuelve místicamente en lo Uno indiferenciado, si en la existencia empírica temporal se abandona el ser-sí-mismo a la vista de la divinidad oculta, en cambio en la contemplación del arte lee el escrito cifrado del ser, sin ser en ella más que posibilidad. El mis-

ticismo se desliza en la omnidivinidad sin objeto, mientras que el arte realiza en sus cifras la multiplicidad de lo divino en la inmensa riqueza de sus formas, ninguna de las cuales lo es por sí sola y enteramente; en el único Dios de la «existencia» el arte se desvanece; la vida de sus cifras se convierte en un juego de lo posible.

La satisfacción en la fantasía de la contemplación artística *me liberta de la mera existencia empírica* así como *de la realidad de la «existencia»*. Es una exaltación de la conciencia absoluta, libre de la miseria de la existencia empírica; Hesiodo hace declarar a las musas que «ellas redimirían del sufrimiento, y en la desdicha aportarían alivio». Pero la fantasía es también arbitraria, no compromete, pues no crea la realidad de mi ser-sí-mismo, sino que procura un ámbito para poder ser o un presente, cuyo ser transforma mi actitud interior, sin que yo diera por eso ya un paso real como «existencia». Quien goza el arte «olvida aprisa su pena, no piensa más en sus cuidados: así se le han transformado inmediatamente en dones de las diosas». Pero la «existencia» no olvida, no se transforma distrayéndose en la plenitud de otra cosa, sino en la aceptación y apropiación de lo real.

Pero la «existencia» no logra esta transformación auténtica cuando no conquista su propio espacio por virtud de la interpolación de aquel olvido de sí propia en la contemplación del ser que proporciona el arte. En su gratuidad e incompromisión hay la vinculación por virtud de la posibilidad. Unicamente cuando se goza estéticamente —de suerte que sea imposible nada serio— lo extraño, lo que nunca entraría en el ámbito de la propia posibilidad, sino que solamente ha de servir para dar variación a la curiosidad y producir movimientos anímicos que nunca me serían propios, entonces ya no hay ninguna verdad; entonces se anteponen a la realidad de la existencia empírica y de la «existencia» las imágenes del lenguaje artístico, que se han quedado vacías existencialmente, y ya no se ve nada auténtico. Esta posible degeneración no significa objeción contra el derecho originario a la beatitud en la contemplación artística. Su gratuidad me liberta sólo para la posibilidad de «existir». Absorbido por entero en la realidad de la existencia empírica, preocupado sólo de la realidad de mi «existencia», yo estaría como encadenado. Incapaz de todo movimiento, me consumiría en la impotencia y me desataría en ciegas violencias. Si, como «existencia», estuviera ante la cifra originaria, me quedaría incapaz de ser salvado para la libertad si

estas cifras no se convirtieran en lenguaje. La momentánea anulación de la realidad en este lenguaje del arte es la condición para la posibilidad de aprehender libremente como «existencia» la realidad.

Cierto es que la realidad es más que el arte, porque es la autopresencia física de la «existencia» en la gravedad de su decisión; pero también es menos, porque sólo sale de su letargo y mudez, tornándose lenguaje en el eco del lenguaje de las cifras obtenidas por el arte.

2. METAFÍSICA Y ARTE.—El hombre se siente impulsado en el pensamiento metafísico hacia el arte. Abre su sentido para el origen del arte, en el cual el arte, seriamente pensado, no fué mera decoración, juego, goce sensible, sino lectura de las cifras. A través de todos los análisis formales de las obras, a través de todos los relatos históricos de su mundo, a través de las biografías de sus creadores, el hombre busca contacto con lo que acaso él mismo no es, pero que como «existencia» preguntó, vió e imaginó en el fundamento del ser, al cual también busca. A través de todas las cosas, que por el carácter externo de lo hecho por el hombre se llaman «obras de arte», hay una división y corte; unas obras son el lenguaje de las cifras de una trascendencia; las otras carecen de fundamento y profundidad. Sólo en el pensamiento metafísico percibe el hombre este corte con reflexiva conciencia y cree acercarse seriamente al arte.

3. IMITACIÓN, IDEA, GENIO.—Para poder expresar lo que ha leído como cifra, el artista tiene que *imitar realidades*. Pero la imitación no es todavía arte. Desempeña un papel en el conocimiento orientador en el mundo; por ejemplo, como dibujo anatómico, como reproducción de máquinas, como diseños de modelos y croquis. Solamente el pensamiento conduce aquí el lenguaje según el criterio de una realidad empírica o de un proyecto de sentido consecuente. Esta imitación enuncia sólo algo racional de un modo exacto y diáfano en su carácter intuitivo.

Pero el artista percibe más que la realidad empírica y la construcción intelectual. En las cosas yacen totalidades y formas como *ideas* infinitas, que son generales, y, sin embargo, no se pueden reproducir adecuadamente. Los esquemas en tipos y formas estilísticas expresan abstracta e inadecuadamente —aunque adecuadamente para la orientación intramundana racional— lo que como sustancia de las ideas se transmite continuamente en el mundo. El

arte confiere presencia inmediata a las fuerzas que se presentan en las ideas.

Estas fuerzas, aunque generales, no han de ser expresadas por el artista también como generales, sino que en la obra del *genio* se concretan en una irrepetibilidad insustituíble, absolutamente «histórica», que, no obstante, es comprendida como lo general que no puede ser repetido. En ella sólo habla la trascendencia que se ha hecho cifra, porque la «existencia» la aprehende en su «historicidad».

La repetición por el discípulo ya no tiene el encanto de la verdad originaria, como la verdad que el genio arranca del cielo, y con ella, la misma trascendencia. Se queda a la postre en imitación de realidades o de obras anteriores, o de cosas pensadas intelectualmente.

La *teoría artística de la imitación* únicamente capta la materia de su lenguaje ; la del *idealismo estético*, las fuerzas generales ; la *teoría del genio*, el origen. Sin embargo, en el concepto del genio existe la ambigüedad de si con él se quiere significar el talento creador que se somete a una valoración objetiva de su producción o la «existencia» «histórica», desde cuyo origen se realiza la patentización de la trascendencia. La «existencia» es el ente que habla a través de la obra, por el cual yo quedo prendido en su lenguaje como en una comunicación, mientras que el talento tiene para mí una lejana significación objetiva. Pero allí donde el hombre que roza los fundamentos del ser puede decir en cifra lo que «es», la «existencia» y el talento se unifican como genio.

4. Visión trascendente y trascendencia inmanente.—En el arte, la cifra se hace intuición como visión trascendente o se hace visible en la realidad, en cuanto tal, como trascendencia inmanente.

Los personajes *míticos*, ya estén fuera del mundo natural, ya sean seres particulares en el mundo, cobran figura por virtud del artista. Según Heródoto, Homero y Hesiodo les dieron a los griegos sus dioses. Estos seres históricos no son imaginados ni inventados, sino creación original de un lenguaje análogo al lenguaje de las palabras, en el cual se concibe la trascendencia. No son *todavía más que símbolos oscuros* de las fuerzas que sólo tienen figura en el fetichismo y los ídolos grotescos. Se convierten en figuras humanas, que parecen la *exaltación de la existencia empírica humana*, pero son la concepción de lo divino pasándolo por el hombre ; el hombre es el trasunto siempre deficiente de los dioses, que

se patentizaron en esta visión de la trascendencia. En visiones míticas son vistos la Virgen-madre-reina, el Cristo doliente, los santos, los mártires y la inmensa riqueza de figuras, escenas y acontecimientos cristianos. El *desgarramiento de la existencia empírica*, no su posible perfección, es lo que aquí se hace figura de la trascendencia. Pero siempre en los mitos la divinidad desligada de todo lo humano, en tanto que figura humana, se convierte en objeto intuíble, como un mundo específico junto al mundo meramente real, como el milagro al lado de lo natural.

Cosa distinta es la *trascendencia inmanente* de aquel arte que sólo parece representar la realidad empírica como tal. Cierto es que todo arte sólo puede hablar en intuiciones que en su origen son empíricas. Pero el arte mítico compone otro mundo con elementos de la realidad; cuando es auténtico, en él se hace visible lo que mediante los elementos como tales no se podría edificar y no se puede construir por ellos. Es realmente otro mundo cuya destrucción le desintegra en sus elementos empíricos. En cambio, el arte de la trascendencia inmanente hace que el mundo empírico se convierta a su vez en cifra. Parece imitar lo que se presenta en el mundo, pero lo hace transparente.

Mientras que el arte de las visiones trascendentes supone *el mundo de un culto*, en cuya ejecución y creencia se unen los hombres, y, por tanto, supone una dependencia de la propia visión cuya profundidad se alcanza, no porque el individuo se atenga solamente a sí mismo, sino que dice lo que conoció con todos, el arte de la trascendencia inmanente, por el contrario, está enlazado con la *independencia del artista individual*. Este ve originalmente la realidad empírica, desliza en la mera imitación análisis cognoscitivos de lo real, se eleva por la propia libertad en la visibilidad de aquello que ningún culto y ninguna comunidad puede enseñarle. El artista de la pura trascendencia elabora representaciones tradicionales, mientras que el artista de la trascendencia inmanente enseña a leer de una manera nueva la realidad empírica como cifra.

Los grandes artistas que han sido estuvieron *entre ambas posibilidades*. No dejaron morir los contenidos míticos, sino que los introdujeron en la realidad que, como tal, descubrieron de nuevo por su propia libertad en la transcendencia; así lo hicieron Esquilo, Miguel Angel, Shakespeare, Rembrandt. La originaria copertenencia de lo mítico y la realidad se convirtió en ellos en una

Música.

realidad exaltada, tal como sólo una vez, en cada caso, pudo ser vista y configurada. Desligados de la tradición ya callada, los mitos vuelven a hablar por su virtud un lenguaje claro y diferente. Lo real toma parte en las fuerzas que no se pueden aprehender tan sólo en el lenguaje de la realidad. Pero en la limitación más extrema a lo real, renunciando a todos los mitos, Van Gogh ha hecho hablar a una trascendencia, por fuerza infinitamente más pobre, pero verdadera para nuestro tiempo.

5. La diversidad de las artes.—La música, la arquitectura, la escultura permiten leer las cifras en la *temporalidad*, *espacialidad* y *corporeidad* recreadas realmente por ellas. La pintura y la poesía expresan en el mundo *representaciones* irreales; la una, restringida a la visualidad, que por virtud de líneas y colores, extendidas en una superficie, puede convertir en una presencia ilusoria; la otra, en la representación de todo lo intuíble y pensable, tal como lo expresa el lenguaje.

En la *música*, la forma del ser-sí-mismo, en cuanto es *existencia empírica temporal*, se convierte en cifra. En la interioridad del ser, que al mismo tiempo que se desvanece va dándose forma en el tiempo, hace hablar a la trascendencia. Es el arte más abstracto, en cuanto que su materia no es visible ni espacial, ni representable, y siendo el más inconcreto es también el más concreto, en cuanto que esta materia suya tiene precisamente la forma de la temporalidad, siempre produciéndose y desvaneciéndose; del ser-sí-mismo, que para nosotros es en el mundo el verdadero ser. La música roza, por así decir, la médula de la «existencia» cuando convierte en su realidad la forma universal de la existencia empírica que tiene la «existencia». Nada se interpone como objeto entre ella y el ser-sí-mismo. Su realidad puede en cada caso ser la realidad actual del hombre que la compone y ejecuta o del hombre que la coejecuta oyéndola, al cual se le hace transparente su propia forma temporal de existir, que él articula y no hace más que llenar con los sonidos. De aquí que la música sea el único arte que sólo existe cuando el hombre la ejecuta. (Hasta tal punto la *danza* existe sólo al ser danzada que ni siquiera es apta para ser transcrita en notas por las cuales pudiera ser transmitida; la danza sólo puede ser transmitida enseñándola un hombre a otro; en tanto que en ella hay cifra, es lo musical que hay en ella, como toda música, algo que es capaz de ser acompañado con movimientos del cuerpo. El *drama* no necesita forzosamente

representación escénica; los dramas más profundos casi no la toleran; por ejemplo, Lear, Hamlet.)

La *arquitectura* articula el *espacio* y crea la espacialidad como cifra del ser. Cuando es la invitación a mis modos de moverme en ella y sólo por una consecuencia de mi acción temporal se convierte por entero en presente, la arquitectura es, sin embargo, en ese movimiento precisamente lo permanente, y no como la música lo evanescente. La forma espacial de mi mundo en su limitación, articulación y proporciones se convierte en la cifra de lo consistente, que permanece y reposa inmóvil.

La *escultura* hace hablar a la *corporeidad* como tal. Desde los fetiches y obeliscos hasta las figuras marmóreas del hombre lo que se aprehende en ella como cifra no es una imagen de otro, sino, en la densidad de la masa tridimensional, la realidad empírica del ser. Por el hecho de que éste tiene en la figura humana la manifestación más concreta como corporeidad; la figura humana es el objeto predominante de la escultura, pero no el hombre, sino el dios en la forma suprahumana de una presencia corporal en la cifra de esta estatuaria.

La *música* emplea para henchir el tiempo el sonido como su materia. La *arquitectura*, para llenar el espacio, emplea la materia limitada en conexión con un fin y un sentido de esta espacialidad que sirve a la «existencia» real del hombre como su mundo. La *escultura* emplea para experimentar su corporeidad la materia de los contenidos que son moldeados en esta forma. En todos los casos, cuando estos medios de llenar el espacio y el tiempo se hacen independientes, entonces el arte se torna inesencial, porque la cifra palidece: la imitación musical de los ruidos naturales, el modelado plástico de cosas cualesquiera, de los objetos en general en el retrato, el aislamiento arquitectónico de las formas funcionales con su diafanidad mecánica, racional.

Mientras que la *música*, la *arquitectura* y la *escultura*, al hablar como cifras, están vinculadas como presencia real a sus elementos, la *pintura* y la *poesía* se mueven libremente en un mundo infinito en las visiones de una irrealidad presente, bosquejada como posibilidad, utilizando colores y palabras como medio subalterno.

De aquí que las *primeras* nos prenden por virtud del carácter sensible de su presencia; la auto-actividad fáctica de la temporalidad cuando escucho música; la forma fáctica de la vida y el

movimiento en el espacio cuando veo una obra arquitectónica; la gravedad y presencia física de la corporeidad cuando contemplo una escultura. Estas artes se resisten a un verdadero acceso a ellas, y en su limitada riqueza tienen una profundidad que sólo se abre mediante una autoeducación persistente. Yo mismo debo estar realmente en ellas para que la cifra se patentice. La actividad propia es lo que conduce a este ser-cifra sin nada interpuesto como objeto. Pero, si se consigue el acceso, también es por eso más fácil evitar el engaño.

En cambio, la *pintura* y la *poesía* hacen accesible, como fácil juego, el infinito espacio de todas las cosas, de todo ser y no-ser. La actividad propia conduce primeramente a darnos la ilusión de la representación, y sólo por virtud de ésta se llega a la cifra. Esta impresiona más gravemente porque se muestra siempre otra en una variación indefinida. La fácil accesibilidad engaña por virtud de la fácil diversidad.

Por esto la pintura y la poesía revelan la riqueza del mundo real. No sólo permiten leer las cifras del espacio, del tiempo y de la corporeidad, sino las cifras de la realidad plena, en las cuales esas artes hacen entrar, en forma de representación, los tres dominios citados como todo lo que existe en general y puede existir. La interposición de lo objetivo, en que se mueven, las aleja del ímpetu elemental de la proximidad del ser, pero aprehende la realidad empírica tal como existe dondequiera para nosotros: como un ser intermedio. En la cifra distancian del ser, pero acercan más la forma en que encuentro realmente las cifras en la realidad empírica.

Sesgando esta división, la *música* y la *poesía* se sitúan juntas respecto a las demás artes. Ambas son las que más conmueven inmediatamente: engañosamente, cuando se pierde la cifra, por movimientos anímicos rápidamente suscitados, por virtud de la sensibilidad en la música, por virtud de la multiplicidad de vivencias intensas en la poesía; verazmente, porque con el material más abstracto del sonido y del lenguaje exigen, de la manera más decisiva, una acentuada colaboración temporal, para hacer sensible la cifra en la conmoción del ser-sí-mismo presente. Las artes espaciales son más distantes, más frías, y en eso más nobles. Revelan su cifra a la contemplación que se adelanta hacia ellas más suavemente.

Parte Tercera

LA LECTURA ESPECULATIVA DEL ESCRITO CIFRADO

EL HECHO DE QUE EXISTE LA TRASCENDENCIA (PRUEBAS DE DIOS)

Ninguna justificación empírica, ninguna conclusión impositiva puede asegurar que, en general, hay trascendencia. El ser de la trascendencia queda captado al trascender; pero, no obstante, ni observado ni pensado.

Yo dudo del ser de la trascendencia cuando como pura «conciencia en general» pretendo pensarlo y, al mismo tiempo que dudo, estoy bajo el impulso emanado de la posible «existencia», sólo para la cual esta duda es importante. Entonces quisiera llegar a la certidumbre. Yo quiero demostrarme a mí mismo que existe la trascendencia. Pero estas pruebas, que desde hace milenios corren en formas típicas, fracasan todas. Pues la trascendencia no existe en general, sino sólo en cifra «histórica» para la «existencia».

No obstante, estas pruebas no son erróneas, en cuanto que en ellas se manifiesta claramente un cercioramiento existencial del ser. Aunque pensarlas no significa todavía la elevación de la «existencia» por la relativización de toda realidad empírica, que como tal no es nada, es un esclarecimiento intelectual de esta ascensión fáctica. Su forma consiste —es verdad— en partir de un ser y llegar desde él a la trascendencia, pero su sentido es la aclaración de la verdadera conciencia del ser.

Las pruebas se hacen *engañosas* cuando pretenden ocupar como un resultado del conocimiento el lugar de la cercioración existencial. Sin convertirse en engaño son, sin embargo, en su objetividad racional como la *última sutilización* de una aclaración del ser. Pensadas realmente en el eco de la plenitud existencial son, a su vez, *cifras del que así piensa,* en quien su pensar y su ser se identifican.

Partiendo de aquello que tengo en mi conocimiento, cuando me he percatado verdaderamente de mi ser, idéntificándome con él aprehendo este *contenido* como si lo tuviera todavía, aun cuan-

do esta percatación ya no esté presente; es la *indeterminada profundidad del ser de la trascendencia*, que se formula en *negaciones;* es lo *más elevado* en el sentido de lo absolutamente ideal, lo máximo que se puede pensar, lo máximo en todos sentidos, que ciertamente no puedo imaginar ni representar, pero que se puede actualizar en la representación mediante *la exaltación* de todo lo que me llena y satisface; es para el hombre religioso el *tú,* al cual se vuelve y cree escuchar cuando *reza* como el sujeto de aquella profundidad y elevación.

En las negaciones se expresa la insatisfacción respecto a toda realidad empírica; en la exaltación, una plenificación por la realidad; en la oración, la entrada de la trascendencia en relación conmigo. Esa percatación es el incesante impulso a trascender, en el cual la trascendencia es indeterminada, pero real (aunque expresada en negaciones), o es el positivo fulgor del ser dondequiera que veo verdad, belleza, buena voluntad (expresado en la exaltación), o es, en la oración, el dirigirse la «existencia» al ente, que para ella es fundamento y seguridad, medida y auxilio (expresado como personalidad de la divinidad).

La prueba como enunciado racional toma esta forma: *lo que en la percatación existencial está presente como ser tiene que ser también real, pues de otro modo aquella percatación e identificación no podría darse.*

Es decir, el ser pensante, que es esta percatación misma, es aquel ser que es idéntico con su pensar en unidad existencial, y de este modo también demuestra la realidad de lo que ha pensado.

O bien: Si el pensamiento de este ser existencial no estuviera ligado a la realidad de su contenido —de la trascendencia—, entonces no existiría a su vez como ser pensante. Pero existe; por tanto, también existe la trascendencia.

O dicho de otro modo: El ser de la «existencia» únicamente existe juntamente con el pensamiento de la trascendencia. La unidad es primeramente la unidad existencial de ser y pensar en el pensante, y después la cifra de la unidad del pensamiento y trascendencia.

Por otra parte, mientras que dondequiera en el mundo para la «conciencia en general» algo pensado no es todavía real, y, por el contrario, ambos quedan separados y la realidad necesita de la comprobación, aquí y sólo aquí es absurda la separa-

ción de ser y pensar, porque el sentido de esta unificación intelectual quedaría suprimido y su facticidad negada si la separación ocurriera. Mientras que, para la existencia empírica como posible existencia», el trascender no es más que una posibilidad, y por virtud de la libertad tiene que decidirse si se realiza juntamente con el llegar a ser-sí-mismo, el trascender de la «existencia» es ahora realidad con la cual se identifica la certidumbre del ser de la trascendencia. Yo puedo negar la facticidad de esta unificación (y lo hago como psicólogo cuando la convierto en un fenómeno cuyo origen y condiciones investigo, y de este modo lo dejo agotado; así, pues, cuando yo tengo ante la vista sólo la realidad empírica de una vivencia, no el ser existencial), pero esta facticidad, lo mismo que su negación, es libertad. Como posible «existencia» puedo negar su posibilidad, pero como «existencia» real no puedo negar su realidad. Como «existencia» no puedo dejar de trascender, sino, en el caso más extremo, negar el trascender por virtud de la libertad, y sin embargo, al negarlo, realizarlo.

La forma general de la prueba *se modifica*:

Lo *sumo pensable* es un pensamiento posible. Si es posible, tiene que ser también real. Pues, si no fuera real, entonces pudiera pensarse algo que sea mayor que lo «sumo pensable», a saber: lo que también es real —lo que es una contradicción—. Sin embargo, como mero pensamiento esto sería irrealizable; así ~~como~~ como no puedo pensar el número sumo, tampoco puedo pensar alguna otra cosa suma, pues yo tendría que transgredir en el pensamiento de nuevo todo límite; yo no puedo convertir lo sumo, como algo completo y perfecto, en contenido del pensamiento. Pero lo «sumo pensable» no es sólo un pensamiento vacío o imposible, sino que es un pensamiento henchido y entonces necesario que yo tengo que pensar cuando estoy realmente en el ser.

Yo pienso la idea de la *infinitud*. Yo mismo soy un ente finito que en la existencia empírica no encuentro más que lo finito. El hecho de que en mí exista esa idea y que yo sea consciente de mi finitud tiene que tener un fundamento que no puede estribar en mi mera finitud. Tiene que haber un adecuado fundamento para la inmensidad de esa idea. Es decir, la infinitud que yo pienso tiene que existir porque sólo entonces concibo que la pienso.

Estas y otras modificaciones del pensamiento que Kant llamó la *prueba ontológica de Dios* dejan hablar en el decisivo lugar a

la «existencia», y por esto, a pesar de su racionalidad objetivadora, la cual ya no es impositiva, paralizan su carácter de prueba. Como mera racionalidad serían un imaginarse algo en círculos y tautologías y con objetos lógicamente imposibles. Pero la racionalidad puede ser henchida con la claridad de aquello que llevo dentro de mí, y por esta razón no puede significar nunca prueba, sino cifra para el ser de la trascendencia. Por el hecho de que como prueba, en sentido de argumentación, no es nada, únicamente puede significar expresión de una conciencia del ser que aspira a la suma generalidad del enunciado. De aquí que, como contenido, nunca sea la misma. En qué concepto la demostración es la misma, en cuanto forma lógica separada, es indiferente. Pero, en cuanto particular, está henchida «históricamente»; por tanto, no es posesión para ningún saber, sino un lenguaje que en cada caso ha de hacerse hablar de manera nueva y propia.

Las pruebas no son empíricas ni lógicas. No puede pensarse alcanzar el ser de la trascendencia infiriéndolo en el sentido de algo consistente, sino que en estas pruebas hay un ser para un ser-sí-mismo, un ser tanto experimentado —pero sólo por virtud de la libertad— como expresado, pero, en lo enunciado, pensado como cifra.

Las formas de la prueba ontológica se dirigen a la trascendencia en absoluto. No tienen nada particular a la vista, sino que parten de mi conciencia del ser en la existencia empírica. Yo mismo como pensador me convierto en cifra en ellas. Pero esta cifra queda henchida sólo por aquello que yo soy y veo y creo a la vez. Así, pues, todas las pruebas particulares de Dios son aplicaciones de la ontológica, en cuanto que parten de un ser determinado que, como ser aprehendido existencialmente, caracteriza una ascensión especial.

La prueba *cosmológica* parte de la realidad empírica del mundo, la cual no existe por sí misma; la *fisicoteológica* parte del finalismo que muestra todo lo viviente, de la belleza de las cosas del mundo; la *moral* parte de la buena voluntad que exige como fundamento y objetivo el ser de la trascendencia. La forma racional y el ser intuíble es en todos los casos únicamente el medio en el cual la verdadera prueba se desprende de la experiencia de lo insuficiente. Si se mira a través del velo del lenguaje racional, se ve que la fuente de toda prueba es la conciencia del ser de la «existencia» que se manifiesta y expresa en ella.

Pero si las pruebas de Dios se reducen a pensar aquello por virtud de lo cual se prueba, entonces los enunciados se quedan vacíos. La fuerza de la prueba consiste solamente en el contenido existencialmente henchido de la presencia del ser en el cual la trascendencia es percibida como cifra.

Por el hecho de que las pruebas no son pensadas verdaderamente como tales, sino como cifras que han de henchirse «históricamente», y por el hecho de que resbalan tan fácilmente en lo inane, no impiden la duda sobre el ser de la trascendencia. No son un medio para anular la duda —por el contrario, la provocan cuando tienen la pretensión de refutar la duda—, sino un medio de aclarar y robustecer la percatación de la trascendencia.

¿Cómo es posible, en general, dudar del ser de la trascendencia? De varios modos: Por el hecho de que la conciencia del ser puede perderse en la ceguera de la mera existencia empírica; entonces, la «existencia» fracasa. Por el hecho de que es posible el pensamiento formal vacío, en el cual no se piensa nada realmente; entonces la duda consiste sólo en palabras. Por el hecho de que no se advierte que, sin embargo, se ha puesto de hecho algo absoluto que ocupa el lugar de la trascendencia y que no es ella; entonces la duda no es más que el refugio para una incondicionalidad confusa.

Contra mi duda no hay refutación, sino tan sólo una *acción.* La trascendencia no es probada, sino por ella atestiguada. La cifra, en que la trascendencia existe para mí, no se hace real sin mi acción. En la insatisfacción y en el amor surge la acción que realiza activamente la cifra que todavía no existe o que la recibe contemplativamente como si me hablase.

Así, la trascendencia no se hace presente al ser-sí-mismo filosófico en el mundo sin libertad. La trascendencia del hombre filosofante se prueba tan poco como el Dios de la religión, al que se encuentra en el culto.

EL HECHO DE QUE EXISTE LA CIFRA (ESPECULACION DEL DEVENIR)

Si se utilizan las fórmulas del trascender para enunciar el ser de la trascendencia, y se transforman las experiencias intelectuales en conocimiento ontológico, se dice, por ejemplo:

Hay trascendencia. El ser como ser es absoluto, pues no de-

pende de ninguna otra cosa ni está referido a otra cosa, puesto que no tiene nada fuera de sí. Es infinito. Lo que para nosotros está escindido está unido en él. Es la unidad en absoluto de pensar y ser, de sujeto y objeto, de verdad y justicia, de ser y deber ser, de devenir y ser, de materia y forma. Pero si este ser único y total se basta a sí mismo, entonces la «existencia» que se encuentra en la realidad empírica pregunta: ¿Por qué hay realidad empírica? ¿Por qué hay escisión, por qué se separan sujeto y objeto, pensamiento y realidad, deber ser y ser? ¿Cómo el ser viene a la realidad empírica, lo infinito a lo finito, Dios al mundo?

A estas preguntas se dan respuestas fáciles:

El ser no sería verdadero ser si no se *patentizase*. Como ser autosuficiente no sabe de sí mismo. No es más que una posibilidad y gira en sí sin realidad. Sólo cuando entra en la realidad empírica y entonces retorna a sí mismo desde todas las escisiones se hace a la vez patente y real. Sólo es por entero cuando también transforma en sí mismo y unifica la escisión más extrema, la de sí mismo respecto a la realidad empírica. Lo que el ser es tiene que advenir en el tiempo. Sólo es infinito cuando incluye en sí la finitud. Es el sumo poder y la suma perfección, cuando da a lo finito y escindido una independencia de ser por sí mismo y, sin embargo, lo incluye como el ser en que todo está en lo Uno. La suma tensión entraña la patentización más profunda.

Esta respuesta, que lo concilia y armoniza todo, queda recusada por la visión de todo lo oscuro, malo y absurdo. Entonces en un nuevo juego se dice: Desde luego, el ser tenía que patentizarse. Pero lo que ahora hay como realidad empírica no es una patentización. Esta realidad empírica no era menester que existiera. Es una catástrofe que le ha sobrevenido a la trascendencia. Se produjo una *caída* de seres que quisieron resueltamente en la existencia empírica un ser propio sobre la medida establecida. Así se originó el mundo.

En ambos pensamientos la realidad empírica es *historia*. Como autopatentización del ser es la historia intemporal de una presencia eterna. La extensión en el tiempo sin comienzo ni fin es, como patentización, manifestación del ser, que en todo tiempo igual consigo mismo eternamente se da y retorna. En cambio, como caída, la realidad empírica es la historia temporal con comienzo y fin. Los comienzos son pensados como una catástrofe

por virtud de una perversión, el fin como restablecimiento y, por tanto, como anulación de la realidad empírica.

Estas respuestas, como escuetas objetivaciones, tienen el *defecto* de que *parten del punto imaginario de una trascendencia conocida como ser*, como si ésta fuera conocida. Las formulaciones sobre el ser autosuficiente, que en su perfección puede permanecer imperturbable y no necesita advenir a la realidad empírica, son proyecciones de pensamientos que piensan en una consistencia absoluta, y que como pensamientos sólo tienen verdadero sentido en cuanto que sean expresión de una transcensión categorial o de un requerimiento a aclarar la «existencia». El punto de arranque de la pregunta es, a su vez, discutible, porque toma por punto de partida el ser del punto imaginario de la trascendencia como algo consistente.

La realidad empírica se convierte en cifra para la «existencia». Esta no puede ni siquiera dar claro sentido a la pregunta de por qué esa realidad existe. En esta pregunta no hace más que hacerse más engañosa cuanto más trata de dar un sentido a las palabras. Pero que la realidad empírica es cifra, esto le es evidente cuando para ella hay trascendencia. Todo debe poder ser cifra; si no hubiera cifra, tampoco habría trascendencia. La unidad de las escisiones está en la lectura de la cifra, sin que por eso podamos aprehender nunca un ser desligado de la realidad empírica. Por tanto, no conseguimos tampoco la salida para la pregunta de por qué el ser viene a la realidad empírica. Podemos elevarnos de nuestra existencia empírica a la cifra, pero no descender del ser de la trascendencia a la cifra. En suma, *el que haya en general cifra es para nosotros idéntico con que hay, en general, trascendencia*, puesto que como existencia empírica no podemos aprehender la trascendencia más que en la realidad empírica. En lugar de la pregunta de por qué hay realidad empírica se nos presenta la pregunta de *por qué hay cifra*. A esto la respuesta dice así: *La cifra es para la conciencia existencial la única forma en que la trascendencia se le aparece, el signo de que para la «existencia» la trascendencia está oculta*, ciertamente, *pero no desvanecida*.

Con ello *se concede su derecho a la profundidad de lo inconcebible en cuanto cifra* contra el supuesto saber del advenimiento suprasensible de la trascendencia misma y de su conversión en mundo. La *cifra es la realidad empírica que ha de conocerse, en*

la cual yo me encuentro, y sólo en ella puedo llegar a ser verdaderamente lo que soy. Bien quisiera ser otro, bien quisiera considerarme igual a todo lo noble, y aún más, ser mejor que todos; me indigna mi ser; yo quisiera ser Dios mismo, si es que existe.

Sin embargo, únicamente puedo pensar y querer así cuando no leo la cifra. Por virtud de ella consigo una profunda conciencia de mi posibilidad existencial en este lugar de mi existencia empírica, y con ella, la paz del ser-sí-mismo de que percibo el ser como el ser inconcebible en la cifra y de que yo entonces llego a ser por mi libertad con toda mi fuerza lo que soy y puedo ser. En el pensamiento carente de trascendencia y el querer instintivo, en el cual todo debe ser de modo distinto que es, experimento la engañosa ilusión, que me aniquila, de que la realidad ya no me afecta verdaderamente. En esta ilusión pierdo lo que yo puedo hacer que sea realmente otro por virtud de mi intervención.

CÓMO ES LA PRESENCIA DE LA LECTURA DE LA CIFRA (RECUERDO Y PREVISION ESPECULATIVOS)

La pregunta de por qué existe la realidad empírica y el juego de su respuesta no carecen, sin embargo, de toda verdad. En ella se expresa la conciencia de haber llegado a ser en el mundo; *la historicidad de la «existencia» se convierte, universalizada, en la realidad empírica del ser en absoluto.* El proceso de patentizarme, que únicamente conozco por mí mismo en la comunicación, se torna reflejo de una trascendencia en la cual no se ha perdido. La idea de la caída, que sólo es existencial como realidad de la libertad, queda enraizada en la trascendencia porque no se hace suficientemente clara en la «existencia», y parece fundarse en un recuerdo de haberme elegido anticipadamente a mí mismo en el comienzo primigenio, al separarse todas las cosas del ser de la trascendencia. La historicidad del devenir existencial se ha convertido en cifra.

Pero, tan pronto como la claridad de la cifra de la historicidad se convierte objetivada en un saber del devenir del mundo, todo es ilusión; la realidad empírica del mundo no es más que objeto de la investigación orientadora en el mundo, aun cuando se trata del principio y del fin. La investigación es ilimitada. Para ella rige como supuesto, cuya anulación no puede pensarse, que el

mundo como sinfinito es existencia empírica temporal sin comienzo ni fin.

Yo tengo lo que es el ser como presencia, pero no como mera presencia. En el recuerdo se me hace presente lo que es el ser como aquello que fué. En la previsión se me hace presente aquello que puede ser y aun ha de ser decidido.

El recuerdo y la previsión no son más que mi modo de llegar al ser. Si aprehendo en ellos la cifra se identifican ambos. Lo recordado es presente como posibilidad, la cual puede ser conquistada de nuevo en la previsión. Lo que se aprehende en la previsión sólo se cumple como recordado. El presente ya no es mero presente, sino que en la previsión penetrada por el recuerdo, en tanto que en ella leo la cifra, se torna eterno presente.

1. Recuerdo.—El recuerdo es, *psicológicamente*, saber de lo conocido, memoria de las cosas y los hombres, de los sucesos y situaciones vividos. Es recuerdo muerto cuando sólo es posesión de algo que yo puedo reproducir representándomelo; es recuerdo reelaborado en la repercusión consciente e inconsciente de la vida experimentada, como un hacer y penetrar que ha de apropiarse por entero, como un olvido, bien porque se transforme en un saber general, bien porque quede obturado como si no hubiera sido experimentado en absoluto.

El recuerdo, como recuerdo *histórico*, es la apropiación de la tradición. La memoria exclusivamente psicológica de limitados períodos de tiempo puede abrir la propia existencia empírica para asir fuera de sí un ser que fué como no fué ella misma. Yo participo en la memoria de la humanidad en cuanto que acepto documentalmente la existencia empírica que se me presenta, que viene hacia mí. Yo me dilato en un tiempo ilimitado por encima de la existencia empírica que yo mismo soy. Mi existencia empírica es, en verdad, punto de partida como situación, criterio con el cual yo mido y al cual refiero, pero que se transforma a su vez por cómo sea el recuerdo histórico. Este, como tradición inconsciente, me transforma desde el primer instante de mi despertar. Y como saber objetivo y representación del pasado, con su abundancia de figuras, se convierte en un miembro de mi cultura intelectual. Para la mera consideración e investigación el pasado es como un ser petrificado, que es como ha sido. El recuerdo «histórico» aprehende, como ser a su vez viviente, el pasado como realidad aún presente de posibilidades que están en flujo continuo; yo parti-

Vº Gozado

cipo en ellas e incluso decido lo que fué verdaderamente. Cierto que lo que fué ya está decidido, pero no es todavía para nosotros definitivo en qué sentido fué y nos interesa. De aquí el carácter insondable de lo sido, que, existiendo en sí, sin embargo no es nunca para nosotros una posibilidad agotada.

En lo psicológico y lo histórico el recuerdo se hace *existencial* cuando el recordante se vincula a lo recordado. Al aprehender libremente algo dado adopto en lo recordado lo que yo soy. Yo soy lo que fuí y lo que quiero ser. La propia identificación existencial, en la cual yo sólo soy verdaderamente y no sólo un yo vacío en una «conciencia en general», se realiza como *fidelidad* en la conciencia «histórica» de mi destino en su inseparabilidad de los hombres con los cuales advine, como *devoción* hacia aquello que fundamenta la propia existencia empírica, como fuerza de la *veneración* hacia aquello que me habla como verdadero ser de la «existencia». Si recusase el recuerdo perdería mis raíces.

Ninguno de estos recuerdos, como tales, es ya el *recuerdo metafísico. Pero en todos ellos este último es posible.*

Es una experiencia, pero cuando se le expresa no es más que interpretación, que *cuando una nueva luz se enciende en mi espíritu* parece una evidencia, como si yo hubiera sabido siempre lo que ahora veo y simplemente se hubiera hecho claro en este instante. Es como un despertarme, como un retorno de lo que ya traía en mí, sin saberlo hasta ahora. *En la comprensión del pasado histórico* yo lo recibo extrínsecamente como conocimiento, pero cuando se me abre y me absorbe es a modo de recuerdo, para el cual lo documental únicamente fué ocasión. De mí procede lo que desde fuera entra en mí para hacerme consciente de mí mismo. *Hay recuerdo en todo lo que me es presente de modo existencial;* lo que se realiza es lo que yo no había querido así antes, y que es, sin embargo, lo que realmente soy yo mismo sin que lo supiera. En la decisión y el cumplimiento de mi ser yo me recuerdo de un ser eterno.

La conciencia del recuerdo estribaba aquí *en lo que como real es presente*. Sólo se me convierte en recuerdo cuando yo lo veo como cifra, fácticamente en la percatación originaria, interpretativamente en la transmisión posterior. Yo no recuerdo a un otro. Yo no trasciendo sobre la cifra en un ultramundo ajeno. El ser-cifra significa, precisamente, leer sólo en ella misma la unidad de realidad empírica y trascendencia. El recuerdo es una forma

de acceso en la cual se percibe el hacerse cifra la realidad empírica.

Este recuerdo acompaña mi existencia empírica como la conciencia constante de la profundidad del pasado. *Lo pasado* se convierte en ser en la cifra. El ser como haber sido ya no es y, sin embargo, no es una nada. El recuerdo se torna acceso al ser por virtud de la facticidad de lo presente. En el mundo mismo, este mundo del recuerdo se convierte en presente del pasado insondable. Lo que para la orientación intramundana no es más que una nueva realidad empírica, ahora existente, en el flujo sin término del aparecer y desaparecer, es para la «existencia» manifestación del ser que en aquello es recordado. Expresada externamente es la realidad empírica signo del ser; internamente está, como cifra, penetrada por el recuerdo. Al darse cuenta del carácter inconcebible del amor pudo Goethe leer este ser de la cifra: «¡Ay, tú fuiste en tiempos remotos mi hermana o mi mujer!» En su pasión por leer toda la realidad empírica como cifra, pudo hablar Schelling de una «colaboración con la creación» en la que el hombre estuvo, y, por tanto, puede recordar ahora de nuevo. Este recuerdo es, como añoranza y anhelo, el impulso a la disponibilidad; puede ya impulsar en la temprana infancia cuando todavía apenas hay pasado y todavía no se ha perdido nada.

Desde aquí, recuerdos indiferentes en sí y condicionados psicológicamente, que, como tales, se presentan con frecuencia, pueden entrar en el contexto de la lectura rememorativa de la cifra cuando se llenan de contenido existencial; así la sensación de lo *déjà vu* y el despertar del sueño con la conciencia de acabar de surgir de una decisiva profundidad como el pasado. Profundamente confuso por el escalofrío del misterio, que parece revelarme el verdadero ser, quiero todavía aprehenderlo, pero en la medida en que me despierto se va haciendo más superficial, y ya con plena conciencia acaso sigo todavía en un estado de ánimo especialmente preparado; pero lo que fué no es nada ahora.

2. PREVISIÓN.—La previsión mira a lo que vendrá. En la medida en que *aguarda* un acontecimiento que necesariamente ha de producirse hace una *predicción.* Si quiere *realizar* una finalidad construye en una imagen de la totalidad que debe hacerse real un *plan* de relaciones entre el fin y los medios. En cuanto que *en una situación indeterminada determina la acción* se convierte en *es-*

peculación, que, partiendo de un pronóstico solamente probable, en constante oscilación y desplazamiento concibe en cada caso lo que puede conducir al resultado.

El *futuro* es lo *posible*, la *previsión* es *pensamiento de lo posible*. Aun cuando yo formule un pronóstico de lo que acontecerá necesariamente, queda siempre un margen a causa de la infinidad de las condiciones posibles; lo que todavía no es puede llegar a ser de otro modo que preveía la espera más segura. La orientación intramundana amplía el espacio de lo posible a causa de que puede darnos a conocer expectaciones más precisas e imágenes más ricas, pero al mismo tiempo limita el espacio por virtud de que delimita lo determinable, separándolo de la nebulosidad de las posibilidades ilimitadas.

En lo posible del futuro hay un sector compuesto por *lo que depende de mí*. Lo absolutamente esencial para el futuro es que todavía tenga que *decidirse* algo. Lo que yo soy propiamente en el futuro depende tanto de mí que yo me sé responsable. Cierto que mi conciencia de ser impotente frente a la marcha del mundo es tan originaria como mi conciencia de la libertad para mí mismo. Pero, mientras que el recuerdo es la vinculación de lo inseparable en mí mismo, la previsión proporciona libertad en el ámbito de lo posible.

Lo que es la realidad empírica lo conozco en lo que se presenta; lo que yo mismo soy, por virtud de aquello que decido. En el cumplimiento de toda la futura realidad empírica el ser sería patente definitivamente. Pero ahora, el ser como futuro ser es la cifra flotante que yo lleno anticipadamente o leo en su indeterminación como dirección.

Yo anticipo en el juego metafísico el fin de los días, la consumación como comienzo del reino intemporal de los espíritus, la recuperación de todo lo perdido, la patentización ya sin proceso. Pero en la existencia empírica temporal es utopía absurda toda imagen del futuro de una realidad empírica que muestre ésta como reino definitivo de la perfección y sea pensada como realidad. Pues en el mundo del tiempo la que tiene la última palabra es la orientación intramundana, la cual no hace más que mostrar cada vez más decisivamente la imposibilidad de una realidad empírica que se continúa impasible e inmóvil y muestra siempre nuevas posibilidades. Pero, como lenguaje metafísico, un juego que

trascienda la existencia empírica temporal puede tener una significación que constantemente se desvanece.

Yo leo la dirección del ser como ser futuro; el ser es el secreto que revelará, si se hace patente, lo que es; ya está en germen en la realidad empírica lo que llegará a ser, y entonces patentizará lo que es. En lo presente, lo que adviene es lo que está siendo.

Yo me liberto de todas las ataduras de la orientación intramundana cognoscitiva a causa de que, trascendiendo, la pienso ampliada a lo ilimitado; la infinita posibilidad es para mí el reflejo del ser infinito.

Ser es lo que es futuro, y la previsión, la forma de acceso a él.

3. Contraposición y unidad de recuerdo y previsión.—El recuerdo y la previsión se *contraponen* entre sí. El *recuerdo* concibe el pasado como si persistiera. En la actitud contemplativa, el hombre no hace más que retornar a lo que existe. El tiempo como tiempo es indiferente, puesto que ya no hay que decidir. La *previsión* concibe el futuro como aquello que me interesa, que ha de producirse por virtud de la decisión, pero en sí como el ser que avanza y se acerca. En ambos casos, el presente, en su aislamiento, queda privado de su ser, sea por el pasado, sea por el futuro. La *desvaloración del presente* queda estimada como transición y punto más bajo; el presente es la extrema caída, desde la cual se mira hacia atrás, o la distancia suma, desde la cual se mira hacia delante. El presente mismo no es nada. Yo vivo saliéndome de él; yo me busco en el fondo del pasado o vivo en la espera del futuro, que se me confirma como ser. *Desde la conciencia de la inanidad del presente, el pasado y el futuro se tornan por su parte equívocos.* El pasado puede ser para mí lo terminado y cumplido en su profundidad, a lo cual mi ser me impulsa a volver; o lo terrible, de que me he emancipado inconcebiblemente y a lo que nunca quisiera volver; la vinculación por mi pasado puede ser la sustancia de mi ser o la traba de mi posibilidad. El futuro puede ser la edad de oro, donde algún día todo se resolverá; o el abismo, sea el término, sea la vacía sinfinitud, sea la acumulación de todos los horrores ante los cuales estoy sin esperanza.

El aislamiento del pasado o del futuro, la desvaloración del presente, la equivocidad de lo que no es presente se encuentran en mutua conexión. Son juntamente la desviación de la lectura

inicial de la cifra en una objetividad sin cifra. Recuerdo y previsión son modos de la lectura de la cifra cuando *se unifican en el eterno presente* del ahora como punto de mira del ser existencial.

La «existencia» sólo supera al tiempo cuando aprehende del modo más decisivo el tiempo mismo. Este, como lugar de la decisión, no es punto bajo ni caída, sino el presente, devuelto al cual yo soy auténticamente. En la incondicionalidad de la decisión irradia el ahora desde el ser, el cual es amado por ella en la forma del presente transparente del hombre y del mundo. Mientras que en aquella desviación el presente nunca es propiamente, porque siempre, o bien ya no es, o todavía no es, y mientras lo que es real empíricamente como lo presente es un límite inalcanzable de la orientación intramundana, lo real de la trascendencia en el ser de la cifra es el presente de cada caso como *nunc stans;* el eterno presente, que, henchido del pasado recordado y aclarado por el futuro presumido, sólo unido con ambos deja percibir el ser en la cifra.

La trascendencia en la cifra es el ser que viene hacia mí desde el futuro como pasado, o el ser que se recuerda mirando hacia delante. Así, pues, se cierra el círculo; *lo que temporalmente no hace más que transcurrir se redondea y cierra en el ser.* Pero sólo como cifra, no para ninguna clase de saber; y con el peligro de que la cifra, en tanto que pensada, me desligue existencialmente del tiempo en favor de una vacía contemplación metafísica, y de ese modo destruya el fundamento sobre el cual únicamente pudo ser vista esta cifra.

El recuerdo se realiza primeramente en la *historicidad personal* de mi vida, que me presenta lo que yo mismo hago como retorno a un hogar. El camino de mi vida, que decido existencialmente, es un cercioramiento de aquello que yo era ya. La ascensión al ser, al aprehender lo que viene hacia mí como futuro, es la unificación con ello como el ser con el cual yo estaba enlazado desde siempre. Hay una fuerza convincente en lo que desde el futuro se me presenta, la cual no procede de la exactitud de las ideas y los hechos, ni de la idoneidad de una acción, sino de la realidad presente como eterna. Lo que me llega es enteramente nuevo, en cuanto que nunca lo había pensado ni tenía imagen o representación de ello; pero es también completamente viejo, como si hubiera sido siempre y sólo se hubiera vuelto a encontrarlo.

En lo *histórico,* como pasado de la especie humana, yo me re-

cuerdo, mirando a este fundamento de mi existencia empírica, como el ámbito de las «existencias» que me despiertan. Yo no lo veo ya como material cualquiera de mundos pasados, sino que lo que me llega históricamente lo reconozco como aquello a lo que pertenezco por toda la eternidad, o bien lo dejo caer como indiferente. A lo largo de mi existencia empírica, mi vida, acompañada de la historia, es un proceso único en el que despierto por virtud de la comunidad con los espíritus, y sólo por esto el arraigamiento posible en el presente, cuyo futuro sólo entonces puede llegar a serme sustancial.

4. Especulación históricofilosófica.—La especulación metafísica —que, como producto intelectual expresado, es un insólito brote nacido de la profundidad del recuerdo humano— habla del ser de la trascendencia, al que leyó originariamente en la cifra de la propia realidad empírica existencial. En una historia, para la cual el pasado investigado por la ciencia histórica no es más que material, se lee una cifra de la existencia empírica como una totalidad que abarca desde el comienzo hasta el fin de los días.

La *representación total de la historia* es *para la ciencia* no más que una representación, determinada en cada caso desde un punto de vista. Por ejemplo, la representación de que el hombre en el fondo es dondequiera y siempre el mismo: es posible una comprensión histórica porque dondequiera las propias posibilidades y las de los otros son idénticas, aunque evolucionen y se realicen del modo más diferente. O bien hay una historia universal, en el sentido de que toda existencia empírica que hasta aquí quedó destruída está relacionada en una única conexión. O bien la diversidad de la existencia empírica humana está en incesante cambio, pero existe un cierto tipismo de sus desarrollos que, sin relación entre sí, se han producido y desaparecido como una variedad sin un adecuado recuerdo de la totalidad, porque ésta no existe.

Cosa diferente es la *cifra de la totalidad* como una especulación a su vez «histórica», en la cual la «existencia» se concibe en la totalidad de su existencia empírica, que le es accesible. La conciencia del ser se puede expresar en una *filosofía suprasensible de la historia*, la cual incluye pasado y futuro para comprenderlo todo como lenguaje del presente eterno. Así fueron pensadas especulativamente imágenes evanescentes; en la historia universal

cristiana, desde la creación y el pecado original hasta el Día y Juicio final; después, en dependencia con ésta, pero completamente transformada por último en la filosofía de la historia de Hegel, que pone absolutamente el pasado y sólo el acontecer empírico como cifra; en la mítica de la historia de Schelling, que abarca el pasado y el futuro, y sólo roza levemente lo empírico. Tales especulaciones son, por su sentido, únicamente comprobables existencialmente. No tiene sentido someter su verdadero contenido a una investigación científica.

Si aquí la rotundidad parece demasiado definitiva, el mundo demasiado determinado y la forma demasiado objetiva, y, por tanto, el peligro de creer erróneamente que se posee cognoscitivamente la totalidad casi ya desde el primer momento, hace que sucumba la «existencia» que se entrega a ella, se puede buscar una cifra indeterminada que, no obstante, también se queda casi muda:

El recuerdo se refiere a un *reino de los espíritus*, que me permite entrar como aquel que yo soy propiamente por virtud de mi hacer. El recuerdo es al mismo tiempo una previsión, en cuanto que pregunta si yo soy o no miembro de ese reino de espíritus y cómo llego a serlo. Yo me siento en una posible comunidad, a la que yo pertenezco con la más íntima certeza, que es la comunidad más extensa, y, sin embargo, nunca se cierra ni es definitiva.

Allí donde me sentí entrar en contacto, hombres de la historia y contemporáneos se me han hecho intangibles. Yo escucho en silencio viendo si el otro posee esa intangibilidad, y si callando llegamos a ser solidarios, porque sin objetividad ni determinación definible ingresamos en las filas de esos hombres.

El ser no se hace visible como totalidad, ni tampoco la historia suprasensible de todo, sino que el recuerdo del reino de los espíritus, al llegar a ser-sí-mismo en el futuro, se torna presente como cifra, sin que tenga sentido una concepción articulada de la historia, lugar y personas de este reino. Sólo en la cifra de la real existencia empírica se puede encontrar acceso a él.

Pero toda gran metafísica era, no obstante, mucho más; era *una lectura articulada del escrito cifrado*. Lo que el ser dice en la realidad empírica y lo que, por tanto, es, queda aprehendido expresamente. Esta problemática empresa, que, sin embargo, nunca ha de declinarse en absoluto, si se pretende en general una participación nacida «históricamente» de la soledad de la «existencia» que lee la cifra, ha de ser tenida siempre a la vista.

LO QUE DICE LA CIFRA DE LA TOTALIDAD EMPIRICA (ESPECULACION DEL SER)

Es en absoluto inasequible la idea de que el ser sea sin existencia empírica. El hecho de que hay en general trascendencia ha sido pensado especulativamente en el curso de los pensamientos que significan pruebas erróneas de Dios. El hecho de que, en general, exista la cifra como realidad empírica fué concebido como inconcebibilidad. El presente de la lectura de la cifra quedó claro en el recuerdo y la previsión especulativos.

Ahora bien, lo que dice propiamente la cifra de la totalidad de la realidad empírica sería la más profunda intelección de la realidad empírica que es posible si pudiera convertirse en posesión de un saber especulativo. Pero la realidad empírica, en cuanto cifra, es equívoca; nunca se convierte definitivamente en una totalidad. Así, pues, lo que la realidad empírica dice no es más que la forma de un movimiento en el cual la posible «existencia» llena positivamente con cifras su conciencia de la trascendencia:

La «existencia» investiga en la orientación intramundana lo real y pretende descubrir, por virtud de una hipótesis total, lo que fundamenta la totalidad. Quisiera conocer, y en lugar de la cifra conseguir un conocimiento, como lo hace en el *positivismo*.

Como *idealismo*, atraviesa investigando toda la realidad con la conciencia existencial de la unidad de la totalidad espiritual, en absoluto conexionada en sí, a la cual vuelve a encontrar dondequiera en innumerables variaciones.

La «existencia» percibe el necesario fracaso del conocimiento hipotético y los límites de la unidad y de la totalidad espiritual. Cierto es que retorna al positivismo mirando implacablemente toda la realidad empírica, pero ya no tiene a ésta por el ser en absoluto; cierto es que hace valer relativamente una conciencia de la unidad y de la totalidad espiritual, pero la rechaza en tanto sea absolutización y anticipación. Pues la «existencia» debe permanecer allí donde únicamente puede ser real, en la existencia empírica temporal, a través de la cual contempla la multiplicidad del ser, la indeterminabilidad de la trascendencia, la ambigüedad de la cifra. Sólo en concreción «histórica» puede creer lo que hace fácticamente como *lectura de las cifras de la filosofía de la existencia.*

1. Positivismo.—La fuerza del positivismo estriba en no querer excluir ninguna realidad empírica. Rechaza todo medio de convertir una realidad bajo el nombre de azar en una irrealidad por indiferente, inesencial, patológica, anormal. Pero su debilidad está en querer investigar lo ininvestigable. Su hipótesis del mundo, que como investigación es un error, obedece, sin embargo, al impulso de interpretar la cifra de la realidad empírica. Comoquiera que este impulso en este método positivista se equivoca a sí mismo, pierde el propio origen; en lugar de la cifra no tiene a la postre más que un vacío mecanismo conceptual o un vacuo no-saber.

El positivismo es el suelo de la ciencia orientadora en el mundo. Su impulso es ver lo que es; su sentido metafísico, mostrar acusadamente lo real y positivo que se torna cifra posible.

2. Idealismo.—La fuerza del idealismo estriba en tener a la vista la unidad de la totalidad espiritual. No quiere dejar que nada exista aisladamente, sino concebirlo desde la totalidad vinculado con todo lo demás. Pero su debilidad consiste en que deja de lado lo que le perturba su unidad. Mientras que parece recorrer en toda su extensión la riqueza de la realidad empírica, concluye por una paz exenta de trascendencia ante la supuesta armonía del todo.

Toda *unidad y totalidad*, originariamente cifra de la unidad del ser, deja de ser cifra para el idealismo en cuanto que la concibe diciendo que la totalidad es la unidad de los contrarios. Lo que parece excluirse constituye en una unidad sintética el verdadero ser. Lo que parece anularse mutuamente se convierte precisamente en esa negación en realidad empírica llena de contenido. Lo que aislado parece desarmonía no es más que un momento hacia la potenciación de la armonía del todo. Esta es una unidad orgánica, articulada en una evolución que hace posible que lo que simultáneamente no puede estar uno al lado de otro acabe por estar uno tras otro. Todo tiene su lugar y su determinación, como cada personaje en un drama, como cada órgano en un cuerpo vivo, como cada detalle en la ejecución de un plan.

Los *motivos* de esta unidad estriban, ante todo, en la experiencia fundamental de que *mi mundo se me convierte constantemente en una totalidad*. Mi mundo no es, en el espacio, un montón de escombros, sino la figura que, cuando veo apropiadamente, me habla dondequiera como belleza. Donde estoy se me torna un

todo en la articulación de mi espacio, en la estructura de la corporeidad, en la atmósfera del paisaje que incluye lo que en sí, aisladamente, carece de estructura. Esta totalidad no es sólo creación mía; también lo hace la Naturaleza: lo más separado y más contrario, lo más desgarrado y chillón, la Naturaleza lo reviste con un manto de paz conciliadora. La totalidad del mundo, pensada como cosmos, actualizada en imágenes, es por analogía, en cuanto paisaje del mundo, la única espacialidad henchida de la realidad empírica.

La segunda experiencia fundamental es la *unidad del espíritu*, de que todo lo que existe entra, en tanto que comprendido, en la conexión de la conciencia de uno mismo. El cosmos se lee entonces no ya en la unidad de la Naturaleza espacial, sino en la unidad del espíritu como espíritu absoluto, en el cual aquélla no es más que un miembro. El espíritu, patentizado empíricamente en la historia, está presente en mí mismo como capacidad de comprender.

Pero el motivo decisivo para la unidad es la *voluntad de conciliación*. La armonía existe porque la conciencia del ser de una posible «existencia» se tranquiliza en la reintegración restauradora partiendo de lo negativo, de lo falso, malo y perverso, del dolor y del sufrimiento. Cierto es que en el mundo hay lo negativo, pero sólo como elemento y etapa de un proceso en el cual el ser llega a sí mismo. Yo, en mi limitación e imperfección, estoy en un lugar de la totalidad en que he de cumplir esta tarea especial y soportar lo negativo inherente a mi particularidad y disolverme en la totalidad. Lo negativo de cualquier índole no es en sí real en absoluto, sino que sólo es articulación de lo positivo. Lo negativo que hay en mi posición, mi sufrimiento, visto por sí solo en este lugar, carece ciertamente de sentido; pero, visto en la totalidad, lo posee plenamente. He de conquistar el sosiego de la contemplación, la cual me ve en mi lugar en el todo, en la conciencia de una limitación tanto como de una vocación, y sabe que todo está en orden. Para este sosiego la libertad es tan sólo la concordancia de la actitud interior con esta totalidad; y la belleza es la perfección del ser en la obra de arte, como no puede existir nunca en la realidad empírica limitada.

El idealismo es la *filosofía de la dicha*. La vida en la conciencia de la totalidad real, que en la cifra de la realidad empírica está presente como lo Todo-Uno y anula toda negatividad, cono-

ce también tensiones, pero sólo aquellas para las cuales también hay solución. Matrimonio, familia, Estado, el estamento profesional y la totalidad del cuerpo social, por último la totalidad del mundo, es la sustancia con la cual parece posible vivir en íntimo acuerdo. Donde hay deficiencia existe complementación por virtud de otra cosa. La lucha no es más que el medio de llegar a la vinculación. Lo uno potencia lo otro. A través de la disonancia se llega a la armonía.

3. Lectura de las cifras de la filosofía de la «existencia».—La filosofía de la «existencia» no puede llegar a conseguir un saber definitivo del ser de la trascendencia en una imagen o una especulación. Para ella, como para el filosofar, persiste en la realidad empírica el desgarramiento del ser con la única posibilidad de alcanzar como «existencia» el ser único por la vía de la historicidad. Sabe que con la supuesta perfección quedaría abandonada la realidad empírica sin ver realizado lo uno para todos y la totalidad. De aquí que la *existencia empírica temporal*, con la conciencia de tener un futuro para sí mismo y una totalidad a la que se pertenece en tanto que se la elige, sea el *mundo permanente del filosofar.*

El filosofar *retrocede al positivismo* y no conoce límite alguno para la disposición a conocer la fáctico, ante lo cual al principio sólo se exige decir: esto es así. Lo fáctico siempre nuevo y siempre haciéndose distinto no es para el filosofar más que impulso. El filosofar penetra en la *absoluta historicidad de la «existencia»;* por tanto, en las situaciones límites y en la comunicación. El positivismo y el idealismo conocen la única verdad y, por tanto, sólo una relativa historicidad y una comunicación secundaria en la única verdad existente. La comunicación no es origen donde la verdad y la divinidad se patentizan. La historicidad es allí sólo un caso particular o una concreción de lo general. Pero existencialmente la comunicación se convierte en suscitación, contacto, vinculación de verdades que sólo son ellas mismas, y pensadas en una totalidad se pierden para nosotros. Puesto que la divinidad permanece oculta no hay firme apoyo más que entre las «existencias» que se dan la mano.

En la realidad temporal, como manifestación, *esta temporalidad misma* es para la «existencia» *cifra,* pero no unívoca. La «existencia» no puede anticipar ni para sí la realidad de su realización y fracaso ni la totalidad en lo que aún ya como cifra sig-

nifica el «fin de los días». Sesgando su temporalidad presente, la eternidad está presente para ella; pero, a su vez, sólo en cifras temporales como decisión, resolución, confirmación, fidelidad.

Puede *establecer* como ámbito de sus posibilidades el *mundo de las cifras* que alguna vez fueron pensadas directa e inmediatamente. Aun todo lo que a los ojos del *idealismo*, entendido como sistema, se convirtió en saber, es ahora posible cifra en tanto que totalidad. Los grandiosos aspectos del ser en Plotino y Hegel se tornan importantes como tales cifras, y, aunque no impositivas, sí como posibilidad de lenguaje en un instante existencial y como trasfondo del otro como de lo extraño que tiene su verdad, aun cuando no la mía.

Partiendo del origen existencial, un pensamiento de la totalidad, relatando en el mundo de las cifras y construyendo en la especulación, tomará *un sistema metafísico como si fuera un mito.* En lugar de poseer sólo imágenes relativas de la realidad empírica en la sistemática de la ciencia por virtud de la orientación intramundana, se piensa el único ser como fundamento de todo. Esto se hace, o bien en formas naturalistas, en formas lógicas, en formas dialécticas, todas las cuales son afines en la actitud fundamental de ver la tranquilizadora unidad del todo como la unidad de lo general. O bien se hace en el relato de una historia positiva trascendente que está en el límite de lo concebible y del mito intuíble, con la actitud fundamental de ver la totalidad en la insondable historicidad y todo lo auténtico como algo particular insustituíble, que no se puede deducir de algo general, pero que está arraigado en la trascendencia.

Las *cifras no* se pueden *fijar* por la posible «existencia», y, sin embargo, *no por eso son «nada»*. Pero lo que todavía son, una vez objetivadas, resulta infinitamente ambiguo, y no son verdaderas, a fin de cuentas, más que cuando se las encuentra en la cifra del *fracaso*, el cual es visto por su lado fáctico con sinceridad positivista, y existencialmente es aceptado seriamente en las situaciones límites.

PARTE CUARTA

EVANESCENCIA DE LA EXISTENCIA EMPIRICA Y DE LA «EXISTENCIA» COMO CIFRA DECISIVA DE LA TRASCENDENCIA

(SER EN EL FRACASO)

EL MULTIPLE SENTIDO DEL FRACASO FACTICO

Toda configuración en el *mundo de los cuerpos*, desde las materias orgánicas e inorgánicas hasta los soles, es inconsistente; en su cambio incesante permanece aquello de que proceden. A toda *existencia empírica viviente* le sobreviene la muerte. El *hombre* experimenta como vida y en su *historia* que todo llega a su término: las obras desaparecen al cambiar las situaciones sociológicas; las posibilidades intelectuales se agotan; las formas de la vida espiritual se extinguen. Todo cuando ha sido grande es aniquilado; lo más profundo se evapora, convertido en otra cosa continua aparentemente. La historia, vista en conjunto, sólo ha sido un progreso en la técnica y la racionalización de la existencia empírica; sin embargo, en lo auténticamente humano y espiritual, en la producción de lo extraordinario, ha sido también el camino triunfal de las fuerzas de destrucción. Si una evolución de la humanidad continuase ilimitadamente, nunca se alcanzaría un estado durable en el tiempo como existencia empírica del mundo sin que en él no fuera destruído el hombre como tal hombre; lo ínfimo y vulgar parecería perdurar sin más que hacerse distinto; el camino carecería de la unidad de sentido y de la continuidad, y, por tanto, también de la posibilidad de llegar a ser totalidad; solamente sería realizado y después destruído lo que ningún recuerdo necesitaría volver a hacer presente. Una existencia empírica todavía viviente que no poseyera este pasado como supuesto de su conciencia, sino sólo como un antes olvidado y ya ineficiente sería como la realidad empírica de un par de leños encendidos que podrían ser lo mismo el residuo del incendio de Roma que la combustión de un montón de desperdicios. Si una técnica fantástica pudiera realizar hoy lo inconcebible, también podría destruir inmensamente. Si fuera posible por medios técnicos aniquilar los

fundamentos de la existencia empírica del hombre, no cabe apenas duda de que lo realizaría también cualquier día. Nuestra actividad puede retardar, alargar, dilatar un período de tiempo; la experiencia de los hombres en la historia nos dice que aun lo más terrible, si es posible, es realizado en alguna parte y algún día por alguien. *El fracaso* es el *último término;* así lo demuestra la inflexible orientación intramundana, tan realista. Aún más: el fracaso es en todo el último término que, en general, se presenta al pensamiento. En lo *lógico* fracasa la valoración a causa de lo relativo; el conocimiento se ve puesto en el límite ante antinomias en las cuales zozobra la capacidad de pensar sin contradicciones; sobre el saber emerge como superándolo la verdad no racional. Para la *orientación intramundana* fracasa el mundo como realidad empírica, puesto que no se le puede concebir desde sí mismo y en sí mismo, pues nunca se convierte en un ser cerrado, comprensible, ni el proceso del conocimiento puede rematarse y perfeccionarse en una totalidad. En la *aclaración de la «existencia»* fracasa el ser-sí-mismo-en-sí de la «existencia»: allí donde soy yo mismo no soy sólo yo mismo. En la *trascendencia* fracasa el pensamiento a causa de la pasión de la noche.

Todas estas representaciones del devenir y desaparecer, de la destructibilidad y de la segura destrucción, de malogro y fallo, desorientan y confunden por virtud de la *multiplicidad todavía indiferenciada del sentido del fracaso.*

Para la mera existencia empírica no hay más que la desaparición, de la cual nada sabe. Sólo para el conocimiento hay fracaso, y después para mi comportamiento respecto a él. El *animal* está sometido tan sólo a la caducidad objetiva; su existencia empírica es por completo presente, la seguridad de su instinto, la perfecta adecuación de su acción en las condiciones de vida que le son convenientes; pero cuando éstas faltan entonces es la conducta salvaje, el silencio profundo, la sorda angustia sin conocimiento ni voluntad. Sólo para el hombre hay fracaso, y en verdad de tal suerte que para él no es inequívoco; el fracaso le provoca a conducirse respecto a él. Yo puedo decir: *en sí* nada fracasa y nada persiste; yo lo dejo fracasar *en mí* por la manera como yo conozco y reconozco el fracaso. Si yo dejo a mi saber del término de todo hundirse en la unidad indiferenciada del abismo oscuro, ante el cual quisiera cerrar los ojos, entonces puedo considerar al animal como un ideal de existencia empírica de

cumplimiento puramente presente y estimarlo con amor y anhelo más que a mí. Pero yo no puedo convertirme en la existencia empírica del animal, sino tan sólo renunciar a mí mismo como hombre. Si permanezco en la situación del hombre, entonces diferencio. *Lo que* fracasa no es sólo *la existencia empírica* en tanto que caducidad; no sólo el *conocimiento* como autodestrucción en el intento de concebir el ser en absoluto; no sólo la *acción* como carencia de un fin último capaz de duración. En las situaciones límites se hace patente que todo lo que para nosotros es positivo está enlazado a lo negativo correspondiente. No hay nada bueno sin malo posible y real, ninguna verdad sin falsedad, ni vida sin muerte; la dicha está unida al dolor; la realización, al riesgo y la pérdida. La profundidad humana, que hace hablar a su trascendencia, está realmente vinculada a lo destructor, enfermo o extravagante; pero esta vinculación, en su inabarcable diversidad, no es unívoca. En toda realidad empírica yo puedo percibir la estructura antinómica.

Mientras que las formas del fracaso como realidad objetiva o como fatalidad de lo pensable son así, y, por tanto, en algún sentido significan un fracaso en la existencia empírica y como existencia empírica, el *fracaso de la «existencia»* está en otro plano. Cuando yo en la libertad, partiendo de la realidad empírica, llego a la certidumbre del ser tengo que experimentar también este fracaso en la más clara decisión del ser-sí-mismo en el hacer. Pues la imposibilidad de bastarme a mí mismo en absoluto no nace sólo del hecho de estar ligado a una realidad empírica que tiene que perecer, sino de la libertad misma. Por virtud de ella yo soy culpable en todos los casos; yo no puedo llegar a ser por entero. La verdad, como la verdad auténtica que yo aprehendo, porque yo la soy y la vivo, no tiene ninguna posibilidad de ser cognoscible como verdad válida generalmente; lo que tiene validez general pudiera persistir intemporalmente en la realidad empírica siempre cambiante, pero la auténtica verdad es precisamente la que perece.

El auténtico ser-sí-mismo no se puede sostener sólo por sí mismo; puede no presentarse y no se le puede forzar. Cuanto más decisivamente se alcanza tanto más claro se hace su límite, en el cual falla. Cuando fracasa en su voluntad de bastarse a sí mismo queda preparado para su otro, la trascendencia. Pero que me falte la trascendencia, que se engañe mi confianza de encontrar-

me a la postre a mí mismo en la referencia trascendente, nunca sé lo que fué en definitiva culpa mía y lo que tengo que soportar como algo que me ha ocurrido sólo a mí; *yo puedo fracasar como yo mismo* sin que me ayuden la confianza filosófica, la palabra divina y la garantía religiosa, a pesar de que toda la veracidad y disponibilidad parecían en su colmo.

En la multiplicidad del fracaso, empero, queda la cuestión de si el fracaso es, en absoluto, aniquilación, porque lo que fracasa perece, en efecto, o si, por el contrario, en el fracaso se patentiza un ser; si el fracaso puede ser no sólo fracaso, sino movimiento hacia la eternidad.

FRACASO Y ETERNIZACION

La existencia empírica vital tiende de modo natural, como de suyo, a la duración y la consistencia. No sólo quiere evitar el fracaso, sino que para ella, el supuesto es que el ser en absoluto es posible como consistencia: el ser existe empíricamente en una evolución que tiene un futuro ilimitado; conserva lo que ha ganado, progresa hacia un bien mejor; lógicamente es accesible en absoluto pensándolo sin contradicción. Para ese supuesto el fracaso no es necesario. El fracaso es un peligro, pero puede ser vencido. Cuando el individuo muere su acto persiste, incorporado por los demás en la historia. La contradicción no tiene por qué convertirse en antinomia necesaria; si existe es por virtud del error, y queda anulada mediante la claridad y una experiencia mejor. Sin embargo, sólo una ceguera voluntaria puede establecer esta hipótesis. El fracaso es lo último y supremo.

Por el hecho de que todo lo que es *manifestación empírica* se ha patentizado como perecedero, la existencia empírica se dirigió, *al buscar el verdadero ser*, a lo *objetivo* en cuanto es lo válido e intemporal; pero, en tanto que accedió a ello, precisamente por su intemporalidad se le hizo no sólo irreal, sino también vacío. Entonces se dirigió a lo *subjetivo* para procurar a lo válido cumplimiento en esta realidad, pero lo vió desvanecerse en el flujo de la mera vida. La existencia empírica quiere el ser como *eternización* y la busca en la *duración:* en la descendencia, en obras cuyos efectos sobrepujan la vida. Pero tampoco aquí puede engañarse sobre el hecho de que todo no significa más que una pro-

longación de la existencia temporal, no duración absoluta. Sólo la irreflexión confunde la larga existencia empírica con lo imperecedero.

Cuando, a la vista de la caducidad de todas las cosas —aunque sólo perezcan al cabo de milenios—, al fin la *existencia empírica como posible «existencia»* sólo ve el verdadero ser en la concreta realidad presente del propio ser-sí-mismo; hasta la ruina y la muerte se convierten en un ser cuando son asumidas libremente. El fracaso, en cuanto que lo experimento tan sólo como un accidente casual de mi existencia empírica, puede ser concebido como verdadero fracaso. Pero la voluntad de eternizarme, en lugar de rechazar el fracaso, parece alcanzar su meta en el fracaso mismo.

Si yo, como ente vital, quiero durar; si en la perdición busco nuevo apoyo en algo consistente, como posible «existencia» quiero el ser, que todavía puedo aprehender en el naufragio, aunque no persista. Frente a la pérdida sufrida, cuando desaparece para mí lo más querido, puedo tomar sobre mí lo que acontece y experimentar, sin embargo, con resignación clarividente, que lo que fué instante, como presente cumplido, no está perdido. Pero si yo entonces, mediante una fantasía transfiguradora, enlazo el ser con la pérdida en la idea de que los dioses arrebatan precozmente del mundo lo que les es caro, o que lo que se tornó forma y figura tiene eternidad, entonces la «existencia» se defiende. Si no tiene otro recurso que sufrir pasivamente, no se puede resignar en una tranquilidad contemplativa. Pues su conciencia del verdadero ser no se puede cumplir en la mera consideración de no haberse perdido. Por el contrario, tiene que haberse asumido a sí misma en el fracaso: primero, en la actividad del propio riesgo; después, en el dejarse fracasar a sí misma. No ya para la contemplación, que sólo recibe pasivamente, se hace la cifra decisivamente patente, sino para la «existencia», que hundiéndose como existencia empírica, surge de la libertad, y zozobrando como «existencia» con ello encuentra su fundamento en el ser de la trascendencia.

La contradicción del fracaso persiste como apariencia. La solución no es objeto de saber, sino que está en el ser que permanece oculto. Con este ser topa quien realmente en su propio destino atraviesa los grados existenciales. Este ser no puede ser supuesto. Ninguna autoridad lo puede imponer ni comunicar, sino que únicamente brilla para aquel que se le acerca arriesgándose.

Pero *querer directamente el fracaso* sería una perversión en la

cual el ser quedaría de nuevo oscurecido en la noche de la nada. El auténtico fracaso revelador no está en cualquier hundimiento, ni en toda negación , toda anulación de sí mismo, renuncia o fallo. La cifra de la eternización en el fracaso únicamente se hace clara cuando *no* quiero fracasar, pero me arriesgo a fracasar. Yo no puedo proyectar la lectura de la cifra del fracaso. Sólo puedo proyectar y hacer planes sobre lo que tiene duración y consistencia. La cifra no se descubre cuando lo quiero, sino cuando hago todo lo posible por evitar su realidad. Se descubre en el *amor fati*, pero sería un error el fatalismo que se conforma anticipadamente y, por tanto, ya no fracasa.

Si, por tanto, el fracaso en que me precipito voluntariamente es la nada vacía, en cambio el fracaso que me sobreviene cuando hago todo para impedirlo verdaderamente no tiene por qué ser sólo fracaso. Así puedo experimentar el ser cuando en la existencia empírica he hecho lo que pude para defenderme, y así también cuando, como «existencia», respondo de mí por entero y me lo exijo todo, pero no cuando, al tener conciencia de mi inanidad de criatura respecto a la trascendencia, me abandono al ser-criatura.

Así como la paralización en la lucha de la existencia empírica y el abandono sin dignidad del ser-sí-mismo se enlaza con la nada, del mismo modo en la *voluntad de que terminen todas las cosas*, en su carácter directo no se concibe el término como el ser de la eternidad, sino como aniquilación de la realidad empírica. En las representaciones nihilistas y sensibles del término como placer en la destrucción de este mísero mundo hay una seducción engañosa. Ante el camino a cuyo final no hay más que la cifra del ser en el fracaso nos desviamos hacia la actitud que dice: «Creemos en la terminación, queremos la terminación, porque nosotros mismos somos una terminación o al menos el comienzo de la terminación. En nuestros ojos hay una expresión que nunca ha habido en los ojos de los hombres.» En estas palabras suena una nota que, a causa de su aparente afinidad con la exaltación del fracaso existencial en el mundo, tanto más atrozmente descubre el falso patetismo de una pasión exenta de mundo.

Una inversión de la experiencia del ser, del riesgo y la aniquilación existe siempre allí donde la manifestación no sólo se hace perecedera, sino también indiferente ; siempre, por tanto, en que yo, para ser verdaderamente, no construyo ninguna realidad em-

pírica en el mundo, sino que me entrego a la *aventura;* entonces absolutizo el arriesgar, el destruir, el perecer, aun cuando no sirva para nada, precisamente para entrar con esta conciencia en el ser, sobre el cual engaña tomar en serio el mundo, así como toda duración y toda intemporalidad. El aventurero desprecia todas las ordenaciones del mundo lo mismo que todo lo consistente. Para él, que asume su ruina jubilosamente o la sufre sonriente, lo verdadero es lo extravagante, lo que liberta de todas las trabas, el juego travieso, lo sorprendente e inesperado.

Pero así como la existencia empírica, en cuanto posible «existencia», se estremece ante el vacío de las valoraciones únicamente objetivas, ante la ilusión engañosa de la presunta duración, también se horroriza ante la insustancialidad de la mera ruina en la aventura. La objetividad y la duración, aunque en sí mismas no son nada, son el cuerpo para que se manifieste la «existencia» en la existencia empírica temporal. La mera ruina no es nada; sin realización en el mundo no arruina verdaderamente nada más que una subjetividad caótica. No obstante, sigue siendo verdad que lo que es esencial perece en la manifestación, y que el asumir la ruina en sí no hace más que patentizar la profundidad que permite mirar el fundamento del verdadero ser. Por tanto, la *eternización* sería la construcción de un mundo en la realidad empírica con la continuidad de una voluntad de norma y duración, pero no sólo con la conciencia y la disposición a la ruina, sino arriesgándose y conociendo la ruina, en la cual la eternidad entra en la manifestación del tiempo.

Unicamente este fracaso, al que yo estoy abierto sin reserva, sabiéndolo y aceptándolo, puede convertirse en henchida cifra del ser. Si me encubro la realidad o si voy hacia el fracaso sin realidad, en ambos casos malogro en el fracaso fáctico el verdadero fracaso.

REALIZAR Y NO REALIZAR

De la conciencia del fracaso no se sigue necesariamente la pasividad, que es la forma de la nada, sino la posibilidad de una actividad verdadera; *lo que perece tiene que haber sido.* La ruina sólo es real por la realidad del mundo; en otro caso únicamente sería le desaparición de una posibilidad. De aquí que yo ponga todo el peso de mi ser en la existencia empírica como realización para procurar duración y crea en ella como en algo que hay que

hacer. Yo quiero consistencia para experimentar el fracaso en su plenitud, en el cual solamente se me descubre el ser. Yo abrazo el mundo y participo con todas mis fuerzas en su riqueza para ver desde este origen su fragilidad y ruina, y no sólo para conocerle en pensamientos abstractos. Solamente cuando entro sin la menor reserva en el mundo y sufro lo que su destrucción me depara puedo experimentar realmente el fracaso como cifra. En otro caso no existiría más que la ruina universal indiferente y sin fundamento.

Para la conciencia del ser de la posible «existencia» el mundo es el ámbito en que experimenta lo que verdaderamente es. Yo me dirijo a la sociedad en que vivo y colaboro, en la que concibo mi posible círculo de acción; a la duración comunicativa en la familia y en la amistad; a la objetividad de la naturaleza con sus leyes y su posibilidad de ser dominada técnicamente. Como existencia empírica, aliento en un mundo; como hombre con hombres produzco el cumplimiento de la existencia empírica. Pero, aunque todo cumplimiento no es más que caducidad, sin embargo hay en él, por virtud de esa caducidad, el escrito cifrado del ser.

Pudiera parecer fundada la idea de que, puesto que *todo fracasa, no hay por qué empezar nada, pues nada tiene sentido*. Este pensamiento hace de la duración el criterio de valor y absolutiza la realidad empírica del mundo. Pero, aunque para la existencia empírica, y, por tanto, para todos nosotros la voluntad de duración y consistencia es inevitable, y la idea del fracaso universal es la expresión de la desesperación en la situación límite, sin embargo la «existencia» no puede llegar a sí misma sin implicarse en las situaciones límites.

Muy diferente es el sentido de la resolución a no realizar, donde no hay para la «existencia» una necesidad absolutamente obligatoria respecto a esta existencia empírica en el mundo. Es *posible* que, encontrándome en la realidad empírica, *sin embargo luche con la realidad empírica en general*. La existencia empírica en el mundo sólo puede ser concebida con verdadera conciencia cuando la resolución negativa como problema roza la «existencia». Se tiene que haber abandonado en posibilidad el mundo y después haber retornado a él para considerarlo positivamente como mundo, en su esplendor y su problematismo, en su esencia, como el único lugar en que se manifiesta la «existencia», en el cual ella se concibe consigo misma y con otra «existencia».

El hecho de que yo *no estoy solo en la realidad empírica* hace a aquella resolución negativa, que pone en cuestión la realidad empírica del mundo, también problemática, porque esa resolución sin mundo y sin comunicación no hace más que precipitarse en el abismo de la trascendencia. Pero la «existencia» en la existencia empírica, como voluntad de comunicación, que es la condición de su propio ser, no puede sostenerse absolutamente sobre sí misma ni aferrarse directamente a la trascendencia. Nadie puede ser feliz solo. No hay verdad con la cual yo sólo pudiera alcanzar la meta para mí. Yo soy con lo que son otros; soy responsable de lo que hay fuera de mí, porque puedo hablarle y entrar en relación activa con ello; yo soy como posible «existencia» para otras «existencias». De aquí que únicamente alcance la meta de mi existencia empírica cuando aprehendo lo que hay en mi derredor. Sólo cuando el mundo con el cual puedo entrar en comunicación posible ha llegado a sí mismo conmigo he llegado yo a mí mismo. La libertad está vinculada a la libertad de los otros, el ser-sí-mismo tiene su medida en el ser-sí-mismo del más próximo y, en definitiva, de todos.

Sólo en el fracaso final de *esta* realización se revela aquello que es el ser.

EXEGESIS DE LA NECESIDAD DEL FRACASO

El hecho de que dondequiera que miremos termina por darse el fracaso mueve a preguntar si esto tiene por fuerza que ser así. Las respuestas, imposibles como conocimiento, intentan una aclaración del ser en la cifra.

1. Validez y duración tienen que ser frágiles cuando hay libertad.—Si la verdad del ser consistiera en la *validez de lo que puede pensarse sin contradicción,* entonces la consistencia inmóvil de un ser monótonamente igual siempre a sí mismo sería como el ser de la muerte, en el cual yo no puedo creer. Así, pues, para que la verdad incognoscible, pero real, del ser se me manifieste, la consistencia lógica tiene que fracasar en antinomias.

Si la verdad del ser fuera la duración sin término en el tiempo no sería más que consistencia muerta, pues la mera duración en una igualdad monótona se convertiría en otra intemporalidad. El hecho de que existe el ser tiene que adoptar, más bien, en la exis-

tencia empírica temporal la forma de un movimiento hacia el fracaso. Si el ser como manifestación en la realidad empírica alcanza una altura, ésta, como tal, no es más que un punto que desaparece inmediatamente para salvar la verdad de la altura, que se habría perdido al hacerse consistente. Toda consecución perece inevitablemente. Aquello que es propiamente no es todavía o ya no es. No se puede encontrar otra cosa que la línea divisoria entre el camino hacia ello y el camino que viene de ello. La imposibilidad de permanecer hace que la totalidad de una realidad cumplida de la «existencia» gire alrededor de este punto evanescente. El instante como tal es todo y, sin embargo, no es más que instante. La verdad en la realidad no está en el aislamiento de esa altura, sino en su extensión del antes y del después.

Sin embargo, este movimiento ya no es comprensible como la eliminación del aburrimiento sin término, que sin ese movimiento se extendería, sobre todo, desde la consistencia muerta de la validez y la duración temporal. Por el contrario, lo esencial es que el ser como *libertad* nunca pueda cobrar una realidad empírica en el sentido de *consistencia*. El ser existe mientras se conquista y deja de existir si, como algo ya hecho, pretende ser permanente. Quedar hecho es su disolución. El que la consistencia como duración sin término y como validez intemporal fracase es la posibilidad de la libertad, la cual, como realidad empírica, existe en el movimiento en que desaparece como realidad empírica cuando es propiamente. También el ser de la trascendencia está presente como transparencia de la realidad empírica en ésta, pero de tal suerte que la realidad empírica desaparece como tal en su propia transparencia. Lo que propiamente existe entra por un salto en el mundo y se extingue en él al realizarse. Lo malo parece por esto más duradero, pero la nobleza emanada de la libertad no consiste en la duración; así, la configuración de la materia es más duradera que la vida, la vida más que el espíritu, la masa más que el individuo en su historicidad.

2. Puesto que la libertad no existe más que por y contra la Naturaleza, tiene que fracasar como libertad o como existencia empírica.—No hay libertad si no hay Naturaleza. La libertad no existiría si no encontrase resistencia ante sí y no tuviera fundamento en sí misma. Lo que, por ejemplo, domina en el enfermo mental y destruye al hombre como si fuera un enemigo pertenece a la existencia empírica del hombre como su propia

Naturaleza oscura, que le produce y que, sin embargo, ha de combatir. Puede llegar a una situación en que no se reconozca a sí mismo en lo que hizo. Es como si algo le hubiese trastornado el sentido; sin embargo, lo hizo y él tiene que responder de ello. Su genio puede exigirle estar abierto y accesible a todo, y llegar libremente a su decisión. Pero su ser, al que el genio pertenece, no está para él seguramente presente en todo momento. Por esta razón la buena voluntad reclama en la comunicación no sólo esperar tranquilamente el proceso de aclaración y desenredo, sino el reconocimiento de la posible «existencia» a pesar de la confusión y, al fin y al cabo, en ella. Esta tremenda cifra del ser en la realidad empírica es que no sólo la libertad y la Naturaleza son dos potencias en lucha, sino que la libertad no es posible más que por virtud de la Naturaleza. En el ideal de la «Humanitas» libre, el oscuro fundamento no sólo está reprimido, sino que sigue siendo la fuerza motriz en esa represión. Sus excesos y rebasamientos, que la «existencia» afectada acepta como fallos y como deberes, son la deficiencia irreparable cuyo fundamento es también el fundamento de la «existencia».

De aquí que la trascendencia no sólo existe en la libertad, sino a través de ésta en la Naturaleza también. La trascendencia considerada como lo Otro de la «existencia» es la cifra que muestra el fundamento trascendente por el cual yo también soy, pero no soy solo. La realidad del mundo, que abarca más que la existencia empírica de la «existencia», no se me aparece sólo como el material de mi libertad, sino que también manifiesta un ser propio de la Naturaleza al cual estoy sometido. La insondabilidad del todo incognoscible como unidad impide hacer de la Naturaleza el ser en absoluto, pero también impide tener a la «existencia» por todo. La filosofía de la «existencia» se angostaría si se limitase a la esfera del ser-sí-mismo. En la angustia ante la existencia empírica, en tanto que Naturaleza, y ante el perderse en ella, olvidado de sí mismo, este filosofar anularía la entrega que se hace posible al escuchar lo que es lo absolutamente otro de la «existencia», que ni es ella misma ni por su virtud es realidad.

Cuando la «existencia», encerrada en sus estrechos límites, tiende a transformar la Naturaleza en mero material para su libertad, entonces la Naturaleza se rebela la primera como la Naturaleza que está en el fondo mismo de la «existencia». Pero, puesto que la «existencia» como libertad no puede hacer otra cosa que seguir

ese camino, *tiene* que estrellarse en la existencia empírica, porque choca con la Naturaleza. Esta es la antinomia de la libertad: el identificarse con la Naturaleza hace que la «existencia» como libertad se anule, pero el chocar contra ella hace que la «existencia» como existencia empírica fracase.

3. Si lo finito ha de ser continente de lo verdadero tiene que ser fragmentario.—Como la «existencia» quiere sobrepasar en la incondicionalidad la medida de lo finito, en este impulso y ascensión de la «existencia» queda al fin abolida la finitud de la realidad empírica. Por esta razón el fracaso es la consecuencia de que el ser propiamente dicho se encuentre en la realidad empírica. La realidad empírica consiste en la conexión de múltiples elementos que deben dejarse mutuamente posibilidad y espacio; la organización del mundo en medida, limitación, contento y compromiso procura una relativa consistencia. Pero para ser verdaderamente tengo que perturbar esta consistencia; la incondicionalidad no conoce medida. La culpa de ser incondicionado, que es al mismo tiempo la condición de la «existencia», se expía con la aniquilación por la existencia empírica que quiere subsistir. De aquí que haya en el mundo dos formas de *ethos*. Una, con pretensión de validez general, está expresada en la ética de la mesura, de la prudencia, de la relatividad, que no tiene sentido para el fracaso; la otra, en el no saber interrogante, por virtud de la ética de la incondicionalidad de la libertad, que todo lo considera posible, presa de la cifra del fracaso. Ambas formas se exigen mutuamente y se limitan la una a la otra. La ética de la mesura es relativamente valedera para la duración y la consistencia en tanto que son supuestos para la posibilidad de la existencia empírica de la libertad; la ética de la incondicionalidad es relativa como excepción, cuyo carácter de ser de otra manera queda reconocido cuando es aniquilada.

La «existencia» tiene que concebirse a sí misma como una existencia empírica finita que tiene fuera de sí otras «existencias» y la Naturaleza. Pero como posible «existencia» quiere necesariamente ser por entero y alcanzar en la realización el cumplimiento pleno de su obra y de sí misma. Su incondicionalidad consiste en querer lo imposible. Cuanto más decisivamente sigue su línea y excluye los acomodamientos tanto más quiere remontar la finitud. Su medida más alta ya no tiene ninguna medida. Por esta razón tiene que fracasar. El carácter fragmentario de su existen-

cia empírica y de su obra se torna cifra de su trascendencia para otra «existencia» que la contemple.

4. LECTURA ESPECULATIVA DE LA CIFRA: SÓLO POR EL CAMINO DE LA ILUSIÓN ENGAÑOSA DE LA EXISTENCIA EMPÍRICA SE HACE PATENTE EL SER EN EL FRACASO.—Si se concibe el ser como lo uno, lo infinito, entonces ser finito es individualizarse. Como el individuo no es la totalidad tiene que retroceder, es decir, perecer. Ser finito sería, como tal, culpa, y el carácter indeleble de esta culpa estaría en el ser solitario de la voluntad egoísta. Un engreimiento petulante del ser-sí-mismo conduciría a la caída; el principio de individuación sería malo en sí, y la muerte y toda la decadencia, la cifra de la necesidad del retorno y la expiación de la culpa de ser finito.

Esta idea mítica es, en su abstracta univocidad, en que se ha perdido la libertad, el saber objetivo de un proceso. Puesto que la finitud es universal y toda existencia empírica particular, y no sólo el hombre, cae bajo ella, no se la experimenta propiamente como culpa de la propia voluntad egoísta, puesto que ésta sólo corresponde a la propia existencia empírica, en la cual esa voluntad es la ceguera de su propia conservación. Pero en este caso la voluntad egoísta no tiene necesariamente que constituir para la «existencia» la última palabra; por el contrario, esa voluntad puede ser obligada a depender de la incondicionalidad de la «existencia». La inevitable culpa experimenta entonces esta incondicionalidad, desde la cual no sólo la voluntad egoísta es vencida, sino también rebasada la medida de la finitud.

De este modo, el ser en la realidad empírica del mundo no sólo está encubierto, sino invertido. Como el mundo sólo tiene consistencia, por el hecho de que la fuerza de voluntad de existir de un modo empírico constantemente lo produce, es como si este interés por la realización en el mundo fuera la forma solamente en la cual el ser tiene existencia empírica. Pero como la ilusión fundamental acerca del ser, de que el ser es esta realidad empírica misma, está fundada en eso, el ser, por el contrario, sólo se hace patente en el fracaso de aquello en que él está. La ilusión es el indispensable eslabón que pone las fuerzas en movimiento, en cuyo fracaso, al anularse la ilusión, se hace sensible el ser. Sin esta ilusión quedaría el ser para nosotros en la oscuridad de la posibilidad del no ser.

El ser, encerrado en la realidad empírica finita de la percep-

ción, lo ha dispuesto todo, por así decir, de tal modo que al buscarlo creemos que tenemos que sacarlo a la luz como realidad empírica cuando en verdad es eterno. Pues se nos muestra por el camino de la realización de la existencia empírica al descubrir la ilusión y engaño de ésta, es decir, en el fracaso por virtud del cumplimiento que acontece en la realidad.

5. Lo que no incluyen las interpretaciones.—Todo pensamiento interpretativo realizado y tomado por verdadero abandona al fracasar la cifra del ser. Es una expresión del impulso y ascensión de la conciencia absoluta. Pero en la interpretación sólo entra lo que en el pensamiento humano puede ser aprehendido como contenido que lo llena.

Pero, desde luego, no entra en ella el fin sin sentido. La negatividad puede ser, cuando se la supera, origen de realidad verdadera; puede suscitar y producir. Pero la negatividad, que se limita a aniquilar, el sufrimiento infecundo que no despierta y suscita, sino que únicamente angosta y paraliza, la enfermedad mental, que no hace más que subyugar incoherentemente desde lo otro, no pueden ser interpretados. No sólo hay la destrucción productiva sino también la destrucción absolutamente ruinosa.

En segundo lugar, no entra en la interpretación la *frustración de las posibilidades* cuando fracasa, no lo que todavía no estaba ahí, sino lo que ya anunciaba la posibilidad de su realidad empírica.

Cierto es que el ser-sí-mismo puede, por la superación, transformar la posibilidad que le ha fallado en otro cumplimiento, allí donde el fracaso se torne origen de un nuevo ser, que sólo de él puede brotar. La no-realización se torna realidad existencial allí donde el destino es que en la situación fáctica toda realización tiene por fuerza que ser desviación. Por el hecho de que no se ha hecho ningún compromiso en lo esencial, se sufre el dolor de la posibilidad sin realidad. Donde, por ejemplo, una destrucción precoz hiere una realidad incipiente, se sufre el dolor de la fidelidad que se cierra ante la anchura de las nuevas posibilidades. Que el origen no es la falta de poder sino la riqueza del insondable recuerdo es lo que hace brillar con un misterioso fulgor la sustancia de ese ser de la no realización. En este caso, la «existencia» es más verdadera que en el compromiso, el cual elige una amplia seudorealidad sin absoluta vinculación. Esta «existencia» sin realidad únicamente es preferida por pocos en el mundo que les ha sido concedido. Vive en solitario dolor, que no cesa; pues la amplitud

de su posibilidad, en contraste con su realidad, no le permite sosegar; su conciencia no puede engañarse sobre el hecho de que la «existencia» sólo se cumple desplegando como manifestación una existencia empírica en el mundo. Pero por ello la realidad que todavía le pertenece, queda animada por su cabal humanidad de este resultado de la acción interior, que como reserva y contención ante la realidad de la situación, no era un fallo pasivo sino verdadera actividad. Si se aparece a los otros como un espíritu feliz en el mundo, si perdura en el secreto, como un ser aherrojado, entonces ella misma teme esta deificación que la privaría de la última proximidad humana. Conoce los peligros de lo antinatural y violento. Pero como para ella no comprometerse no era el principio de una racionalidad ética sino la «existencia» misma, todo su ser se transforma a la vista de estos peligros en benignidad y naturalidad, atravesada alguna vez por inconcebibilidades y preñada de una insoslayable conciencia de culpa sin fundamento racional. Esta «existencia» no se comprende a sí misma, carece de pretensiones y no quiere ser conocida, en contraste con la impotencia que se quisiera dar realce e importancia. Vive una vida sin desenlace, nacida de un heroismo inconsciente, en la realidad de lo negativo y posible; puede acercarse a la profundidad del ser más que otros para los cuales es como un vidente. La historicidad de su manifestación, en cuanto no-realización fatal, se ha convertido en la profundidad de la existencia empírica de sí misma.

Pero mientras que este fracaso en la no-realización conduce a una nueva sustancialidad, sin embargo, frente a un fracaso que arruina en absoluto la posibilidad no será más que «nada» sin sentido, ininterpretable.

En tercer lugar se sustrae a la interpretación la aniquilación en sentido de *fin histórico que excluye la posibilidad de la continuidad de lo humano por virtud de la desaparición de todos los documentos y huellas*. Nuestra apasionada voluntad de no dejar perder el verdadero ser que hay en la manifestación impulsa a salvar sus documentos para que aún abolido persista en el espíritu histórico. Si lo que fué persiste en el recuerdo, y su fracaso, sin embargo, reproduce su presencia como efecto posterior en el ser conservado, entonces la destrucción definitiva es la aniquilación de la posibilidad del recuerdo. Lo que en grandeza humana, en incondicionalidad existencial, en creación, fué real, queda olvidado para siempre. Lo que nosotros recordamos históricamente es como una elec-

ción fortuita, la cual tiene que suplir todo lo perdido. La ruina en el olvido absoluto no tiene interpretación, sentido.

LA CIFRA DEL SER EN EL FRACASO

Por virtud de la aniquilación ininterpretable, sin sentido, todo lo conseguido filosofando es puesto una y otra vez en cuestión. Quien ve realmente lo que es, parece tener que mirar la inmóvil noche de la nada. No solamente abandona toda realidad empírica ; el fracaso mismo, como ser de la nada, no es todavía más que cifra. Si el fracaso no es más que este momento, todo es entonces sólo opaco en la vacía noche. La amenaza más extrema del fracaso ininterpretable y sin sentido tiene que destruir todo lo que tras las anteojeras de una felicidad engañosa había sido percibido, pensado, edificado. Desde esta realidad ya no hay vida posible.

El trascender, que aún se interpretó, pareció aprehender un ser, en el cual hay un apoyo ; pero ahora es como una alucinación, un error. Pues la veracidad se defiende contra todos los sueños que aportaban un saber fantástico del ser. Tiene que rechazar todas las construcciones intelectuales que quieren captar la totalidad, y, lo que hacen, por el contrario, es encubrir la realidad. Sin embargo, vivir sin trascender no es más que vivir en la desesperación más radical, abandonado a la nada.

La última cuestión es qué sea la cifra, ahora todavía posible, del fracaso, cuando, más allá de todas las interpretaciones, sin embargo el fracaso no muestra la nada sino el ser de la trascendencia. La cuestión es si desde el fondo de las tinieblas puede lucir un ser.

1. La cifra ininterpretable.—La finitud no se puede rebasar más que en el fracaso mismo. Si anulo el tiempo en la contemplación metafísica dirigida al fracaso, sin experimentar su realidad, tanto más decisivamente reincido en la existencia empírica finita. Quien, sin embargo, anula el tiempo en el auténtico fracaso, no retrocede ; inaccesible a lo permanente, exige de la existencia empírica finita dejar intacto el ser de la trascendencia. No se puede saber por qué hay un mundo; acaso pueda experimentarlo en el fracaso pero ya sin poder *decirlo*. Ante el ser, a la vista de la extensión del fracaso, cesa en la existencia empírica juntamente con el pensamiento el lenguaje. Frente al silencio en la realidad empírica sólo es posible el silencio. Pero si la respuesta pretende romper el silencio, hablará sin decir algo :

a) Ante la *ruina absurda*, la respuesta puede ser la sencilla conciencia del ser. Así como al perecer todas las formas del mundo persiste la materia como el ser absolutamente otro, pero indiferente, así en el fracaso de toda existencia empírica y todo «existir» perdura el verdadero e inaccesible ser, en cuyo oscuro sentido aparece el ente. *El ser es*; este es el enunciado vacío de contenido del silencio.

b) Ante la posibilidad destruída en su germen, el silencio quisiera escuchar el ser anteriormente al tiempo en donde *es* lo que no llegó a ser real.

c) Ante la *irrecuperabilidad en el olvido*, la voluntad de salvar lo perdido para el recuerdo sabe que la pérdida y la salvación no afectan al ser de la «existencia» olvidada o recordada, sino únicamente a su realidad empírica; para su silencio, *en la trascendencia sólo se ha perdido lo que nunca estuvo en ella.*

Sólo ante la cifra ininterpretable el fin del mundo se torna el ser. Mientras que para el saber todo fin que ocurra en el mundo y en el tiempo, nunca es un fin del mundo y del tiempo, el silencio está, ante la cifra ininterpretable del fracaso universal, en relación con el ser de la trascendencia, ante el cual *el mundo ha perecido*. El no-ser de todo ser que nos es accesible y que se patentiza en el fracaso es el ser de la trascendencia.

Ninguna de estas fórmulas dice algo, todas dicen lo mismo, todas dicen solamente: *Ser*. Es como si no dijeran nada, pues son una ruptura del silencio sin poder romperlo.

2. La cifra última como resonancia de todas las cifras.— Lo que en la cifra se patentizó con plenitud real, tiene, puesto en cuestión a la vista del fracaso absurdo, que vivir retrospectivamente de la fuente del ser experimentado en el silencio o agostarse. Pues el fracaso es el fundamento que envuelve todo ser-cifra. La visión de la cifra como la realidad del ser, únicamente surge en la experiencia del fracaso. De éste reciben todas las cifras, que no son recusadas, su última confirmación. Lo que yo dejo caer y aniquilarse, puedo recobrarlo como cifra. Si yo leo las cifras, las hago surgir en la visión de la ruina la cual solamente en la cifra de mi fracaso da su propia resonancia a toda cifra particular.

Mientras que el no-saber pasivo sólo es el dolor de la posible nada o la defensa crítica contra un falso saber ontológico, en la experiencia de lo ininterpretable el no-saber se torna activo en la presencia del ser como origen de toda verdadera conciencia del ser

en la infinita riqueza de la experiencia del mundo y la realización de la «existencia».

Pero la ininterpretabilidad considerada como última cifra, no es más que cifra determinable. Permanece abierta, de ahí su silencio: puede ser lo mismo el vacío absoluto que el definitivo cumplimiento.

3. Paz en la realidad.—Con la visión del fracaso es imposible vivir. Si el conocimiento de la realidad aumenta la angustia, si la desesperanza me lleva a la angustia, entonces ante la inevitable realidad, parece que la angustia es lo último; la verdadera angustia es aquella a la que se considera como lo último, a partir de lo cual ya no hay más camino. El salto a un ser sin angustia le parece ser una posibilidad vacía: yo pretendo saltar pero ya sé que no puedo pasar sino tan sólo descender al insondable abismo de la última y definitiva angustia.

El salto de la angustia a la *paz* es el más gigantesco que el hombre puede dar. Si lo consigue es que su fundamento está más allá de la «existencia» del ser-sí-mismo. Su fe le vincula de manera indeterminable al ser de la trascendencia.

Sólo la angustia, que salta a la paz, puede también *mirar sin reserva la realidad del mundo*. La mera angustia y la mera paz, en cambio, encubren la realidad: por la angustia ante ella se hace ininteligible el fracaso; al atenerse a una realidad que se supone conocida se torna sin fe; cuando de ese modo la angustia se convierte fácticamente en lo último, se esconde ante sí misma mediante la posesión de un contenido tranquilizador del saber; al falsificar de ese modo la realidad en una totalidad consistente se imagina una falsa armonía, se formula un deber ser ideal, y se toma la verdad por una verdad única, conocida como justa. Esta paz surge de la falsedad. Si se originó fué porque la angustia cerró los ojos; así, pues, el fundamento oculto, pero no superado, de esta paz es la angustia.

El hecho fundamental de nuestra «existencia» en la existencia empírica estriba en que la realidad, que hace surgir la angustia aniquiladora, no se puede ver tal como es sin angustia, ni sin el tránsito de la angustia a la paz. El que el hombre pueda ver la realidad, incluso ser también real él mismo y, sin embargo vivir, sin consumirse en la angustia, enlaza su ser-sí-mismo a su proximidad más resuelta a la realidad, pero en un proceso interminable, en el cual ni la angustia ni la paz son lo último ni reali-

dad alguna es definitiva. El hecho de que para ver la realidad es menester también experimentar como propia la angustia más extrema, hace posible a la angustia este dificilísimo e inconcebible salto a la paz, el cual deja al descubierto la realidad.

Si en la veracidad de la conciencia del ser no hay solución, ni hay respuesta en el silencio, ni justificación de aquello que es y cómo es, ni sosiego y revelación en la cifra, entonces el camino hacia la paz es la *resignación*. Si la resignación pasiva es vacía y sólo la forma del abandonarse sin resistencia a la marcha de las cosas, la resignación activa puede experimentar el fracaso de toda realidad empírica y, sin embargo, realizar en tanto se conserve alguna fuerza; en esta tensión se conquista la serenidad. Gracias a la resignación persiste el mundo del hombre que está abierto a la realidad y ha experimentado el ser de la trascendencia. En la resignación hay el no-saber de la creencia, el cual es activo en el mundo sin tener por eso que considerar posible una organización justa y definitiva del mundo. Es cierto que para él puede palidecer la cifra del fracaso cuando en el absurdo abismático ya no le parece accesible ninguna forma de su ascensión por el pensamiento, pero la resignación se aferra al ser *a pesar* del fracaso, aun donde le falta la cifra, *por virtud* del fracaso.

Solamente la cercioración de esta trascendencia, que en el más oscuro punto de viraje pudo renunciar incluso al lenguaje de la trascendencia, se convierte en apoyo en la realidad empírica, proporcionando una *paz* que ya no es ilusoria. Sin embargo esta certidumbre, vinculada al presente de la «existencia», no puede constituirse en el tiempo como una garantía objetiva sino que siempre tiene que desvanecerse. Pero cuando existe, nada puede valer contra ella. Basta con que el ser sea. Cierto es que el saber de la divinidad se torna superstición, pero la verdad existe cuando la «existencia», fracasando, puede traducir el múltiple lenguaje de la trascendencia en la más sencilla certidumbre del ser.

Sólo para esta última y suprema paz es posible, sin ilusión engañosa, la visión del cumplimiento perfecto en el instante evanescente. La verdadera proximidad al mundo se produjo allí donde la cifra de la ruina fué leída. La franquía de la «existencia» abriéndose al mundo sólo estaba preparada por entero cuando la transparencia de todo también incluyó en sí su fracaso. La vista se hizo clara, vió e investigó ilimitadamente en la orientación intramundana lo que está ahí y lo que fué; era como si se alzase el velo de

las cosas. Ahora el amor a la existencia empírica puede realizar infatigablemente, y el mundo se torna inefablemente bello en su riqueza fundada en la trascendencia; pero en su temerosidad sigue siendo cuestión para la cual nunca hay en la existencia temporal la última respuesta que sirva para todos y para siempre, aun cuando el individuo puede resignarse clarividentemente y encuentre su paz.

Lo que es fácil cuando se dice, nunca es por completo presente. En toda anticipación del mero pensamiento se torna falso. No abandonándose al goce de la perfección, sino por el camino del sufrimiento, a la vista del implacable rostro de la realidad empírica del mundo y en la incondicionalidad nacida del ser-sí-mismo en la comunicación es como la posible «existencia» puede alcanzar lo que no se puede planear y en cuanto deseado se torna absurdo: *experimentar el ser en el fracaso.*

FIN

DE LA

FILOSOFIA

DE

K. Jaspers